Αλέξης Καρπούζος

ΤΟ ΧΡΟΝΙΚΟ ΤΗΣ ΣΚΕΨΗΣ

Σκέψη και Γλώσσα στους Αρχαιοελληνικούς Χρόνους

Εργαστήριο Σκέψης, Αθήνα 2012

Αλέξης Καρπούζος

ΤΟ ΧΡΟΝΙΚΟ ΤΗΣ ΣΚΕΨΗΣ
Σκέψη και Γλώσσα στους Αρχαιοελληνικούς Χρόνους

Εργαστήριο Σκέψης - Αθήνα 2012

ΤΟ ΧΡΟΝΙΚΟ ΤΗΣ ΣΚΕΨΗΣ
Αλέξης Καρπούζος
Εκτύπωση - βιβλιοδεσία: Λύχνος ΕΠΕ

Εργαστήριο Σκέψης, Αθήνα 2012

Περιεχόμενα

Πρόλογος

"Το χρονικό της σκέψης" ονομάζεται μια συλλογή δοκιμίων και ομιλιών που γράφτηκαν και εκφωνήθηκαν στην Αθήνα, στο διάστημα 2010 με 2012. Αυτά τα κείμενα συνθέτουν μία ενιαία και πολυδιάστατη στοχαστική έρευνα που ιχνηλατεί τις εποχιακές μεταμορφώσεις του Χρόνου και της φιλοσοφικής Σκέψης. Οι σκέψεις που αναπτύσσονται, επιχειρούν να συναρτήσουν την Ιστορία με τη Φιλοσοφία, με διάθεση να διερευνήσουν το Αίνιγμα του Κόσμου που δεν είναι, αλλά ξετυλίγεται ως ανοικτός χωροχρόνος με τις σκέψεις που τον εκφράζουν, με τις γλώσσες που τον ονομάζουν.

Στον πρώτο τόμο του έργου επιχειρούμε μια αναδίφηση στις απαρχές της Δυτικής Φιλοσοφικής Σκέψης. Στόχος μας ο διάλογος με τον αρχαιοελληνικό Λόγο (γλώσσα και σκέψη) και η αναβίωση του στοχαστικού ερωτήματος για το Άνοιγμα του Κόσμου, που έχει λησμονηθεί λόγω της κυριαρχίας του ανεξέλεγκτου ανθρωποκεντρισμού που σηματοδοτεί την τεχνο-επιστημονική εποχή σε όλες τις εκφάνσεις της.

Αφετηρία της Δυτικής Φιλοσοφικής Σκέψης είναι η Σκέψη των αρχαϊκών χρόνων, η οποία εκφράζεται με τον Προσωκρατικό Λόγο που στοχάζεται το Εν-Παν, με μυθολογικές ενοράσεις, διαισθήσεις και λογικές κατηγορίες. Ο Προσωκρατικός Λόγος αποτελεί φιλία για τη σοφία του Εν-Όλου που το φανερώνει στη γλώσσα.

Η Σκέψη στους κλασικούς ελληνικούς χρόνους, ο αρχαιοελληνικός Λόγος (ως γλώσσα και νόηση), στοχάζεται την ένθεη φύση και τα όντα, το είναι ή και το γίγνεσθαί τους, αποτελεί φιλία για τη σοφία, έρωτα για το υπεραισθητό, ομολογία με την ιδέα. Ο Λόγος φωτίζει το είναι και το είναι του όντος, αγνοεί όμως το ομόλογο σκοτάδι «του», το μη είναι, τον ίσκιο του όντος.

Η Σκέψη στους ελληνιστικούς χρόνους αποτελεί επανάληψη και ανανέωση της κλασικής ελληνικής σκέψης. Με τους Σκεπτικούς ο Λόγος αυτοεξετάζεται κριτικά, οι Στωϊκοί και οι Επικούρειοι αποζητούν να θεμελιώσουν την Σκέψη στην αυτοσυνείδηση. Ο Πλωτίνος με επιρροές από τη χριστιανική θεολογία εγκαθιδρύει το νεοπλατωνισμό.

Πρώτο τμήμα: Ιστορία και Φιλοσοφία. Οι αρχαίοι Έλληνες και ο κόσμος

Η Σκέψη στην θεογονική και κοσμογονική εποχή: Όμηρος και Ησίοδος

Ο κόσμος του Ομήρου και του Ησίοδου, η λυρική ποίηση και η αττική τραγωδία, αποτέλεσαν τα πνευματικά θεμέλια του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού και της παιδείας του. Με τη γλώσσα και τις εικόνες που προέβαλλαν οι θρυλικές διηγήσεις τους, επηρέασαν τον τρόπο που οι άνθρωποι της εποχής αντιλαμβάνονταν τον κόσμο. Αν θέλουμε να ερμηνεύσουμε και να κατανοήσουμε τη μορφή και το περιεχόμενο (δίχως μορφή και περιεχόμενο να διαχωρίζονται) της αρχαίας ελληνικής σκέψης, δεν έχουμε παρά να ανατρέξουμε στις πλουσιότερες διαθέσιμες μαρτυρίες της από την αρχαϊκή εποχή, δηλαδή την «Ιλιάδα», την «Οδύσσεια» του Ομήρου, τα «Έργα και Ημέραι» και τη «Θεογονία» του Ησίοδου.

Στα έργα του Ομήρου και του Ησίοδου, της λυρικής ποίησης και της αττικής τραγωδίας,, κυοφορείται μια μετουσίωση της ανθρώπινης σκέψης. Από τη μυθική σκέψη και τις φαντασιακές αναπαραστάσεις των θεογονικών προτύπων εξήγησης του κόσμου, μεταβαίνουμε σταδιακά σε κοσμογονικές μυθολογικές παραστάσεις, που αναγγέλλουν τη φυσιοκρατική θεώρηση του κόσμου μέσω του φιλοσοφικού τρόπου σκέψης που εδράζεται στο Λόγο. Από τις ζωομορφικές και ανθρωπομορφικές δομές των θεογονικών μύθων που επιχειρούν να εξηγήσουν την καταγωγή του κόσμου και την ιεραρχία των ποικίλων μυθικών μορφών του, προβάλλονται σταδιακά οι κοσμογονικές συμβολικές μορφές που διατυπώνουν απρόσωπες εξηγήσεις για την ουσία και τη δομή του κόσμου. Αυτή η συμβολική μεταβολή θα νοηματοδοτήσει την καινούργια πνευματική εμπειρία και θα συντάξει το εννοιολογικό σύστημα της φυσιοκρατικής φιλοσοφίας των προσωκρατικών, το οποίο διερευνά και αναζητά την απρόσωπη αιτία του κόσμου. Όμως οι αρχέγονες φαντασιακές δομές και τα μυθικά θεογονικά πρότυπα του κόσμου παρά τις εννοιολογικές αλλαγές των εξηγηματικών σχημάτων, διατήρησαν, ως ένα βαθμό, τις μυθικές θεματικές τους στο πνευματικό ασυνείδητο του επιστημονικού τρόπου σκέψης. Άλλωστε ο Λόγος είναι ένας άλλος συμβολισμός έναντι του Μύθου με τον οποίο σχετίζεται, αλλά δεν ταυτίζεται. Ο μύθος εννοείται με τη βαθύτερη φιλοσοφική έννοια

του όρου, τη σχετική απάντηση στο ερώτημα για την ουσία και την προέλευση του κόσμου και του ανθρώπου, η οποία παρουσιάζεται με τη μορφή μιας αφήγησης.

Στην Ομηρική θεογονική σύλληψη του κόσμου και του ανθρώπου, παρά την αρχέγονη-μυθική της διάσταση, διαγράφονται οι πρώτες ενδείξεις απομυθοποίησης των αρχαϊκών μυθικών παραστάσεων, αναδεικνύονται οι πρώτες απόπειρες έλλογης ταξινόμησης του κόσμου των θεών, ορθολογικής οργάνωσης των ανθρώπινων πράξεων, οι οποίες έχουν αποβάλλει τον δαιμονικό και μαγικό χαρακτήρα τους. Παρατηρείται πίστη στη μοίρα, ως αναζήτηση της ενότητας και της νομοτέλειας που διέπει τα ποικιλόμορφα φαινόμενα και γεγονότα, κριτική στις βουλές των θεών και ανάληψη δράσης με σύνεση και γνώση, δηλαδή φρόνημα. Σε αντίθεση με τους ανατολικούς και ασιατικούς κοσμογονικούς μύθους, οι οποίοι αποδίδουν την αρχή του κόσμου σε υπερφυσικές και θεϊκές δυνάμεις, πέραν του κόσμου και του χρόνου, ο Όμηρος θέτει για πρώτη φορά ένα φυσικό στοιχείο, το υγρό στοιχείο, ως την αρχή των πάντων (θεών και ανθρώπων), σηματοδοτώντας έτσι τη φυσιοκρατική θεώρηση που θα αναπτύξουν αργότερα οι Ίωνες στοχαστές. Ο άνθρωπος εμφανίζεται πολυμήχανος και πολύτροπος, δηλαδή επιδέξιος, σοφός, αριστοτέχνης, που επινοεί πάντα λύσεις και εφευρίσκει πάντα μέσα για να αντιμετωπίσει τις δυσκολίες. Αυτές οι έννοιες που χρησιμοποιεί ο Όμηρος για τον άνθρωπο, εντάσσονται στην ίδια σημασιολογική οικογένεια με τις σημασιακές παραγωγές της λέξης δεινός (αυτός που προκαλεί δέος, φόβο, τρόμο, αλλά και ισχυρός, δυνατός και θαυμάσιος) που χρησιμοποιεί ο Σοφοκλής για να προσδιορίσει το χαρακτήρα του ανθρώπου. Επίσης, ενώ στη Γένεση της Π. Διαθήκης, ο Θεός ενεργεί ως Δημιουργός του κόσμου, στον Όμηρο θεοί και άνθρωποι έχουν την ίδια καταγωγή μιας που είναι δημιουργήματα του Ωκεανού.

Στον Όμηρο υπάρχουν τα πρώτα δείγματα αφηρημένης σκέψης, αποτέλεσμα της επαφής με τη ζωντανή κουλτούρα άλλων πολιτισμών. Στα ομηρικά έπη εμφανίζεται μια αντίληψη της ανθρώπινης αξίας ως αφηρημένης έννοιας που υπερβαίνει τις φυλετικές και εθνοτικές υστεροβουλίες και κρίνεται με νοητικά συνδυαστικά πρότυπα και λογικο-αναλυτικούς κανόνες. Η αμεροληψία που παρουσιάζει τους Τρώες, αποδεικνύει μια προωθημένη τυποποίηση ανθρώπινων χαρακτήρων και αξιακών συστημάτων. Τα ομηρικά έπη είναι το πρώτο δείγμα μιας ποίησης καθαρών μορφών και μια μορφή τέχνης αποδεσμευμένη, το δυνατόν, από πολιτικο-κοινωνι-

κές σκοπιμότητες, μια μορφή της τέχνης για την τέχνη.

Η επική ποίηση του Ομήρου, από τη μια αφηγείται τη μυθική εποχή και τα ηρωϊκά κατορθώματά της, απ΄ την άλλη προλογίζει απομυθοποιητικές πνευματικές στάσεις. Σε αντίθεση με τον Όμηρο, ο Ησίοδος δεν διηγείται "μύθους", αλλά κοινολογεί την "αλήθεια". Στη "θεογονία" του Ησίοδου διατυπώνονται τα τρία καίρια ερωτήματα της φιλοσοφικής σκέψης, η "αλήθεια, η "απαρχή" και η "συνοχή του κόσμου". Ο Ησίοδος θέτει για πρώτη φορά το ερώτημα της απαρχής του κόσμου, με τρόπο κυρίως επιστημονικό παρά θεολογικό και έτσι η θεογονία μετουσιώνεται σε κοσμογονία. Τον Ησίοδο δεν τον απασχολεί ποιος δημιούργησε τον κόσμο, όπως έμμεσα τίθεται το ερώτημα στην Π. Διαθήκη, «Εν αρχή εποίησεν ο Θεός τον ουρανόν και τη γη», αλλά το «τί έγινε». «Ήτοι μεν πρώτιστα Χάος γένετ΄αυτάρ έπειτα Γαι ευρύστερνος... ήδ Έρος». Ετυμολογώντας το «Χάος», θα διαπιστώσουμε ότι προέρχεται από το ρήμα «χάω», {χαίνω, χάσκω} και σημαίνει χάσμα, άβυσσος, άδειος, ανοιχτός. Έχει ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι ο Ησίοδος δεν υποστηρίζει ότι στην αρχή Είναι το Χάος, αλλά «πρώτιστα χάος εγένετο» δηλαδή δεν το δημιούργησε κάποιος, αλλά πρώτα έγινε το τίποτα, το κενό, το μηδέν, το μη ον. Αυτή η εννοιολογική σύλληψη αποτελεί ένα αφαιρετικό άλμα στη σκέψη και αυτό γιατί καθιστά το χάος έναν απροσδιόριστο, αδιαφοροποίητο και αχανή χώρο, δίχως περιορισμούς και όρια. «Το Χάος» ως ουσιαστικό γένους ουδετέρου, δηλώνει το αδιαμόρφωτο, αλλά συνδηλώνει και το εν δυνάμει να μεταμορφωθεί σε οτιδήποτε. Βέβαια, ο Ησίοδος δε διαθέτει τον εννοιολογικό οπλισμό και την επιστημονική σκέψη όπως διατυπώνεται από τη Φυσική του Χάους, να αφηγηθεί τις διαδικασίες της μετάβασης από το αδιαμόρφωτο Χάος στη μορφοποιημένη Ύλη (Γαία). Έτσι, λέει: «Μετά έγινε η Γαία η ευρύστερνος και ο Έρος», δηλαδή η Γαία, η πρωταρχική μορφοποιημένη ύλη και ο Έρος, η πρωταρχική δύναμη του Γίγνεσθαι, έγιναν μετά το Χάος και ανεξάρτητα από αυτό. Ο Έρωτας, παρά το γεγονός ότι δεν αναφέρεται ρητά, διατρέχει όλη την κοσμογονία του Ησίοδου, αποτελεί την πρωταρχική δύναμη του γίγνεσθαι που κινεί τα πάντα και γεννά τα πάντα. Αυτό που υποδηλώνει η κοσμογονία του Ησίοδου είναι ότι ο κόσμος ως εύτακτο και σταθερό υπάρχον αναδύεται από ένα αρχέγονο χάος, από μια απύθμενη άβυσσο, από το μηδέν. Αλλά το χάος, η άβυσσος και το μηδέν είναι ταυτόχρονα και δυνατότητα δημιουργίας κόσμου μέσω της μορφοποιητικής και διαπλαστικής δύναμης του έρωτα. Στην Ελληνική μυθική κοσμογονία τα πάντα συμβαίνουν από έρωτα, φιλία και συμπάθεια. Ο κοσμογονικός Έρως του Ησίοδου, συμπίπτει με τον ανθρώπινο έρωτα,

αυτή την αναλογία μεταξύ της μορφοποιητικής κοσμικής δύναμης του έρωτα και του ανθρώπινου έρωτα, θα τη συναντήσουμε στους προσωκρατικούς στοχαστές όπως τον Αναξίμανδρο, Παρμενίδη, Αναξαγόρα, Εμπεδοκλή, αλλά και αργότερα στον Πλάτωνα που εξισώνει το ηθικό εγχείρημα της γνώσης του υπερβατικού με τον έρωτα.

Η αφαιρετική σκέψη του Ησίοδου, διερευνά όχι μόνο την απαρχή του σύμπαντος, αλλά στοχάζεται το Σύμπαν ως δομημένη, συνεκτική, συμμετρική και αρμονική ολότητα. Η μεταφυσική αυτή πεποίθηση θα εκφραστεί αργότερα, με τους Ίωνες σοφούς, ως «κόσμος», από το ρήμα «κοσμώ», από το οποίο προέρχεται το «κόσμημα» και συνδηλώνει την ποιητική αντίληψη της φιλοσοφικής σκέψης για τον συμπαντικό κόσμο. Η κοσμογονική αφήγηση του Ησίοδου, αντιπαραθέτει συνειδητά στα «ψευδέα πολλά» των μύθων, τα «αληθέα». Η διακήρυξη αυτή, συνιστά μια τομή στην ιστορία του πνεύματος και μπορούμε αυτοδικαίως να τη θεωρήσουμε ως τον μακρινό απόηχο της φιλοσοφικής και γνωσιοθεωρητικής σκέψης, το μονοπάτι που πορεύεται έκτοτε η σκέψη, αναζητώντας την αλήθεια. Βέβαια, στην παραπάνω διακήρυξη, υπονοείται ένας γνωσιοθεωρητικός δυϊσμός μεταξύ αλήθειας και ψεύδους, όπως και ένας ηθικός δυϊσμός μεταξύ των αντιθέτων καλού και κακού που ενυπάρχουν στον κόσμο, ο οποίος θα αποτελέσει ένα από τα θεμελιώδη θεματικά πεδία του φιλοσοφικού και θεολογικού στοχασμού. Ο Ησίοδος αναλαμβάνει τις ιδέες της αρχέγονης εποχής του μύθου και ανοίγει τον ορίζοντα της αρχαϊκής εποχής και του ορθολογικού στοιχείου, ουσιαστικά μετουσιώνει το παλαιό και προφητεύει το καινούργιο. Επίσης, η ποίηση του Ησίοδου, τόσο στην ''Θεογονία'' όσο και στα ''Έργα και Ημέρες'' δεν είναι μονοφωνική, όπως ο τελετουργικός λόγος που ήταν μονόλογος και εκπορευόταν από τη ''θεϊκή'' εξουσία των επίγειων διαμεσολαβητών του, οι οποίοι επιβάλλονταν στους υπηκόους τους, αλλά πολυφωνική, οι λόγοι είναι παράλληλοι και αντιφατικοί, αλλά δεν έχουν ακόμα το χαρακτήρα του διαλόγου.

Συνοπτικά θα λέγαμε ότι ο Όμηρος και ο Ησίοδος είναι δύο ποιητές που δραστηριοποιούνται σε μια ιστορική περίοδο που κυοφορεί την Πόλη, στο έργο τους ανιχνεύονται οι μεγάλες κοινωνικές και πολιτικές ανακατατάξεις και ο αντίκτυπος τους στο πνευματικό επίπεδο. Η βασιλική εξουσία, η ενσάρκωση της ''θεϊκής'' και κοσμικής εξουσίας αποδυναμώνεται και θα καταργηθεί τον 7ο αιώνα στις περισσότερες ελληνικές περιοχές. Η σταδιακή αποδυνάμωση της βασιλικής εξουσίας και εν τέλει η διάσπασή της σε μια πολλαπλότη-

τα λειτουργιών που τις αναλαμβάνουν ξεχωριστές τάξεις, η ανάγκη εξισορρόπησης αυτών των λειτουργιών προς όφελος του συλλογικού συμφέροντος που διαφοροποιείται από το ιδιωτικό, οι δημόσιες συζητήσεις για τα κοινά προβλήματα, προσδίδουν στο ορθολογικό και διαλογικό στοιχείο την υπεροχή του, έναντι των άλλων μορφών ψυχο-πνευματικής και κοινωνικής συμπεριφοράς.

Στα έργα του Όμηρου και του Ησίοδου, η φυσιοκρατική θέαση του κόσμου ενυπάρχει μέσα στη μυθική σκέψη και τη θεοκρατική μυθολογία και οι αναδυόμενες ιστορικο-κοινωνικές δομές, συνυπάρχουν στο εσωτερικό των αρχέγονων μυθικο-θρησκευτικών κοινωνικών δομών στις οποίες επρόκειτο να κυριαρχήσουν. Μέσα σ΄αυτό το ιστορικο-πολιτισμικό πλαίσιο το ανθρώπινο πνεύμα εκφράζει μια διφορούμενη και αμφίσημη σύλληψη του κόσμου. Η ανθρωπογονία στις αρχαϊκές κοσμογονίες ορίζουν μια οργανωτική δομή: ζώα/άνθρωπος/θεοί (ζωϊκός κόσμος της φύσης / συμβολικός κόσμος της νόησης / υπερβατικός κόσμος της Θεότητας). Ο άνθρωπος σ΄αυτή την εποχή είναι τοποθετημένος στην ενότητα και τη ρωγμή του χρόνου. Φύση, Πολιτισμός, Θείο, σχηματίζουν έναν αστερισμό που συνδέει, αλλά και ξετυλίγει τις ιδιαιτερότητές τους. Η αλλοίωση της παραπάνω δομής διαφαίνεται ήδη από τον Ησίοδο και μετά στην ελληνική σύλληψη του ανθρώπου. Σε αντίθεση με άλλες παραδόσεις της εποχής εκείνης, όπως των Εβραίων, των Ινδών, των Κινέζων ή των ινδιάνικων φυλών της Αμερικής, όπου συχνά παρατηρείται μία σχέση αλληλεπίδρασης και αλληλεξάρτησης ανάμεσα στη ζωική, ανθρώπινη και θεϊκή κατάσταση, στην αρχαιοελληνική ανθρωπογονία παρατηρείται μια τομή στον κεντρικό όρο/στοιχείο της οργανωτικής δομής, δηλαδή τον άνθρωπο που αλλοιώνει τη σημασία των όρων/στοιχείων που συγκροτούν τη δομή. Έτσι εισάγεται η ανθρωποκεντρική θεώρηση του κόσμου μέσω της καλλιέργειας της αφαιρετικής σκέψης και του ορθολογικού στοιχείου. Θεμελιώδες γνώρισμα της αρχαίας ελληνικής ιστορίας είναι ότι είναι ιστορία με την πιο εμφατική έννοια του όρου, δηλαδή την αντίληψη για τον κόσμο ως αλλαγή, δημιουργία, αναδημιουργία και αυτοθέσμιση. Έτσι οι Έλληνες εγκαινιάζουν την ιστορία του Δυτικού Πολιτισμού που έμελλε να προσλάβει πλανητική διάσταση, βέβαια στης απαρχές της αυτή η ιστορία κυοφορεί εν δυνάμει το μέλλον της. Επίσης, στην εποχή αυτή ξετυλίγεται η ιστορία του κόσμου. Όλη αυτή ιστορικο-κοινωνική μεταβολή είναι άρρηκτα συνυφασμένη με την τέχνη=τεχνική (ποιειν-πράττειν) της αυτογνωσίας, η οποία είναι συνεχής ενέργεια και δυναμική διαδικασία.

Η ανάδυση του Λόγου και της Πόλης

Στα θεοκρατικά συστήματα τις ιστορικο-πολιτισμικής παράδοσης που προηγούνται του 7, 6 και 5ου αιώνα, η θρησκεία νοηματοδοτεί το κοινωνικό φαντασιακό και νομιμοποιεί τις κοινωνικές σχέσεις και την ιεραρχική κοινωνική δομή. Στα έργα των περιηγητών και γεωγράφων σκιαγραφούνται οι πρώτες παρατηρήσεις συγκριτικής κοινωνιολογίας. Η εξέλιξη αυτής της σκέψης ενσαρκώνεται στον Ηρόδοτο, ο οποίος διατυπώνει ένα πρώιμο ερμηνευτικό σχήμα θεωρητικής κοινωνιολογίας. Ο Ηρόδοτος παρατήρησε ότι η θρησκεία συνιστούσε, στους αρχαίους Αιγύπτιους και όχι μόνο, μια ιδεολογική επένδυση της διάνοιας που νοηματοδοτεί το δέος, την αγωνία και το φόβο του ανθρώπου για το άγνωστο και το μυστήριο της ύπαρξης. Η νοηματοδότηση όμως αυτή στοιχειοθετείται από ένα σώμα δογματικών αληθειών και την υποχρέωση τυφλής πίστης στην αποκαλυμμένη "αλήθεια" της υπερβατικής αυθεντίας, με τελετουργική δομή και μεσσιανικές επαγγελίες. Αυτές οι θεμελιώδεις αρχές της θρησκείας, παράγουν κοινωνικές συνειδήσεις, οι οποίες αποδέχονται και αναπαράγουν το κοινωνικό και οικονομικό σύστημα. Η θρησκεία, ως πρακτική, επενεργεί πάνω στις κοινωνικές σχέσεις και τις μεταμορφώνει στη συνείδηση των ανθρώπων σε φανταστικές αναπαραστάσεις της κοινωνικής τους ύπαρξης. Έτσι, οι ιστορικοί άνθρωποι, διαμορφώνουν μια προκαθορισμένη κοινωνική συνείδηση και θεωρούν πως επιτελούν ένα συγκεκριμένο ιστορικό ρόλο, ο οποίος τους αποδίδει υπαρξιακό νόημα και προσανατολισμό. Η εμπειρία των κοινωνικών συνθηκών της ύπαρξής τους διαθλάται στη συνείδησή τους από τη θρησκευτική ιδεολογία, η οποία αναπαριστά μια φανταστική σχέση με την κοινωνική πράξη. Άλλωστε, αυτό είναι το βαθοδομικό χαρακτηριστικό κάθε ιδεολογίας, είτε υπερβατικής είτε εκκοσμικευμένης, δηλαδή πολιτικής.

Τα έργα του Όμηρου και του Ησίοδου, η λυρική ποίηση και η αττική τραγωδία, αποτελούν τον πυρήνα της αρχαίας ελληνικής παιδείας και πολιτισμού. Μέσω αυτών προοικονομείται ο δια-λογικός και αφαιρετικός χαρακτήρας του Λόγου και η στοχαστική ομιλία που θεμελιώνεται στην ενόραση, τη φαντασία και την ορθολογική εξήγηση του κόσμου με την αποδεικτική ισχύ του λογικού επιχειρήματος, όπως αυτές οι πνευματικές λειτουργίες αναδεικνύονται με τους προσωκρατικούς στοχαστές της Ιωνίας και της Μιλήτου. Η αφηρημένη και ορθολογική σκέψη, η αναζήτηση των σχέσεων μεταξύ των φυσικών φαινομένων, η ανεύρεση της βαθύτερης φυσικής τάξης και των αμετάβλητων ιδιοτήτων της που θεμελιώνουν τον κόσμο

των φαινομένων πέραν από τις μεταβολές που παρατηρούνται, ωριμάζει παράλληλα με την αποδόμηση του θεοκρατικού κόσμου.

Η ανάδυση του Λόγου προήλθε από μια αλλαγή των ανθρώπινων-κοινωνικών σχέσεων, μορφοποιήθηκε και αναπτύχθηκε στα πλαίσια της πόλης. Ο Λόγος νοηματοδοτεί την οντολογική ύπαρξη του και πραγματώνει τις νοητικές του μορφές μέσα στο πλαίσιο της πόλης. Αλλά και η πόλη, ως εννοιολογικοποιημένη ύπαρξη, μεσουράνησε μέ το Λόγο, ανέδειξε νέες μορφές ανθρώπινων σχέσεων, στις οποίες κυριαρχούν οι πολιτικές σχέσεις, δηλαδή η ισότιμη, αλλά ταυτόχρονα ανταγωνιστική διεκδίκηση της εξουσίας. Η πόλη είναι μια νέα μορφή κοινωνικής θέσμισης με συνδυάζει δύο πρωτόφαντα για την εποχή φαντασιακά προτάγματα: α)είναι ένας μη φυσικός χώρος, ένας χώρος που πραγματώνει τη διάκριση φύσης και κοινωνίας. Αυτή η διάκριση είναι εγγενής προϋπόθεση για την αγωγή και την έκφραση της ορθολογικής και θεωρητικής σκέψης στο επίπεδο των αφηρημένων νοητικών μορφών και αντιτίθεται στα πρότυπα των συγκεκριμένων νοητικών μορφών της σκέψης, που παρατηρούνται στις θεοκρατικές κοινωνίες της Ανατολής, τα οποία ασχολούνται, κυρίως με τη πρακτική, χρηστική και λειτουργική διάσταση των πραγμάτων, β) είναι ένας δημόσιος χώρος που νοηματοδοτεί τις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων σε ισονομιστικές δημοκρατικές αρχές και τις σχέσεις με τα πράγματα και τον κόσμο σε έλλογη προοπτική. Από τα δύο παραπάνω προτάγματα συνάγεται ότι οι ανθρώπινες σχέσεις δεν ρυθμίζονται από τη ''θεϊκή'' εξουσία των επίγειων εκπροσώπων της, όπως στις προηγούμενες ιστορικές περιόδους και πολιτισμικές παραδόσεις, αλλά έχουν τη δυνατότοτητα με πολιτικές αποφάσεις να αυτοθεσμισθούν, δηλαδή να παράξουν οι ίδιες τους κανόνες και τις αξίες της ζωής τους. Στις μυθικές κοινωνίες η κοινωνική και πολιτιστική ζωή νοηματοδοτείται από κανόνες που υπαγορεύουν εκ των προτέρων την ανθρώπινη στάση και συμπεριφορά. Οι μυθικές κοινωνίες σκέφτονται και δραστηριοποιούνται συλλογικά και συντεταγμένα μέσα σε έναν ορίζοντα θεσμισμένων φαντασιακών σημασιών που έχει προκαθοριστεί από το θεϊκό ή υπερφυσικό στοιχείο ή από την προγονική παράδοση, την οποία συνεχώς επιβεβαιώνουν και εκθειάζουν. Με τη γένεση της πόλης, την ανάδυση του Λόγου και τον εξατομικευμένο πολίτη, εγκαινίαζεται η πολεμική συζήτηση, η αμφιβολία και ο κριτικός αναστοχασμός πάνω στους θεσμούς και στο Θεσμό, την ίδια την πολιτειακή οργάνωση της κοινωνίας.

Ουσιαστικά η πολιτική, όπως την εννοούμε οι νεώτεροι, προσλαμ-

βάνει τις φαντασιακές θεσπίζουσες σημασίες της με την ελληνική πόλι. Η πόλις θεμελιώνεται και θεμελιώνει την τοπολογία του Παντός, του είναι και του γίγνεσθαι των ανθρώπων, σε ένα μάγμα φυσικών, εμπειρικών και οντο-θεολογικών ρητών ή άρρητων ορισμών που οργανώνει και την οργανώνουν. Που θεμελιώνονται όμως τα θεμέλια της πόλης; Στην τάξη και το Λόγο, στο κενό, στο χάος ή στο μάγμα τους; Τί είναι αυτό που θεσμοποιεί η πόλη; Η κατάρρευση του Μινωικού και Μυκηναϊκού πολιτισμού, η διάλυση της φυλετικής οργάνωσης και οι διαμάχες των αντίπαλων φατριών, ενδεχομένως να δημιούργησαν μια κατάσταση αταξίας και χάους. Η Πόλη θεσμοποιεί την ισότητα όλων των πολιτών απέναντι στο νόμο, αντικαθιστά τις πολιτικές ιδέες (ομόνοια και αρμονία), οι οποίες αποσκοπούσαν στην εξισορρόπηση των αντιθέσεων, με μια αφηρημένη ιδέα, την ισονομία. Το θεμελιώδες ζητούμενο σ΄όλες αυτές τις διευθετήσεις ήταν η αναζήτηση και η εγκαθίδρυση της τάξης, η οποία θα έπρεπε να συνέχει την κοινωνία, κατά τον ίδιο τρόπο που οι Ίωνες φυσικοί αναζητούσαν τη φυσική τάξη πίσω από τα φαινόμενα. Βαθοδομικό γνώρισμα και των δύο αντιτιθέμενων, αλλά και συμπληρωματικών μορφών της ελληνικής σκέψης (προσωκρατική και κλασική σκέψη) είναι η αναζήτηση της ενότητας και της σταθερότητας ενός πολυδιασπασμένου και ασταθούς κόσμου. Η αναζήτηση δηλαδή μιας εναλλακτικής μορφής πίστης που να θεμελιώνεται όμως στο ορθολογικό στοιχείο και τη δια-λογική συναναζήτηση και όχι στο μεταφυσικό όραμα (και όχι μεταφυσική σκέψη) της υπερβατικής θεότητας. Κατανοούμε ότι η πόλη, ως κυρίαρχη φαντασιακή μορφή, μορφή δημοκρατικής εξουσίας, θεσμοποιεί το κενό, αλλά και κάθε εξουσία μεριμνά να ''πληρώνει'' το κενό, όμως κάθε εξουσία παραπέμπει στο κενό που την οδηγεί εν τέλει στον αφανισμό της.

Η πολιτική σκέψη θα προσλάβει την πιο αφαιρετική της μορφή (οι νόμοι ισχύουν για όλους) με την εγκαθίδρυση της δημοκρατίας στην αρχαία Αθήνα, όταν με τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη, η πολιτειακή οργάνωση των θεσμών διαφορίζεται πλήρως από τις θρησκευτικές τελετουργίες και το κράτος από τη θρησκεία. Οι πολιτικές λειτουργίες απέκτησαν το δικό τους χώρο (Αγορά και Κοινή Εστία) και χρόνο (ομοιογενής, συμμετρικός και αντιστρεπτός σε αντίθεση με το θρησκευτικό χρόνο που ρυθμιζόταν από τις εποχιακές γιορτές και ήταν ανομοιογενής, ασύμμετρος και μη αντιστρεπτός). Ο θρησκευτικός χωροχρόνος των τελετουργικών λειτουργιών ήταν κυρίως φυσικός μιας που εξέφραζε, σε μεγάλο βαθμό, τη σχέση των θεοκρατικών κοινωνιών με τη φύση. Ο κοινωνικοιστορικός χωρό-

χρονος ήταν κυρίως τέχνημα μιας που αποτελούσε μια αυτοδημιουργία του κοινωνικού φαντασιακού που θεσμίζει ορθολογικά με τις επιλογές και της αποφάσεις του την ανθρώπινη μοίρα, η οποία όμως είναι προκαθορισμένη από τη φυσική νομοτέλεια που διέπει τον κόσμο. Ακριβώς αυτή η διαλεκτική αντίφαση που διέπει τον πυρήνα της αρχαιοελληνικής σκέψης και πράξης, συνιστά το μεγαλείο της. Και το λέμε αυτό γιατί αναγνωρίζεται ότι η ανθρώπινη κοινωνία είναι δημιουργία, αυτοδημιουργία και αυτοθέσμιση του κοινωνικού φαντασιακού, δηλαδή το νόημα της ζωής δεν το αναζητούν κυρίως σε υπερβατικές ή εξωκοινωνικές πηγές, αλλά εντοπίζεται στην χειραφετημένη και ενσυνείδητη δραστηριότητα των πολιτών, όπως αποκρυσταλλώνονται στο Νόμο. Από την άλλη όμως, αναγνωρίζουν ότι το οντολογικό θεμέλιο της κοινωνίας είναι η φυσική τάξη (μέλος της οποίας είναι και ο άνθρωπος) και οι εγγενείς περιορισμοί της, οι οποίοι θα πρέπει να γίνοται σεβαστοί.

Η ελληνική πόλη σίγουρα έχει υπάρξει αντικείμενο μεταφυσικής εξειδανίκευσης και το λέμε αυτό γιατί πέραν των αρνητικών όψεων της – την κατάσταση των σκλάβων, των γυναικών και των μετοίκων- η πόλη, ο Λόγος και οι πολίτες που ιδρύουν τη δημοκρατία, πολλές φορές, εμφανίζουν στο επίπεδο της πολιτικής και κοινωνικής πρακτικής τους, απόκλιση, ασυνέπεια ή και αντίφαση λόγων και έργων. Επίσης, η κυριαρχία του δήμου θα παραμείνει ένα μετέωρο ερώτημα στους αιώνες, μην ξεχνάμε ότι ακόμα και την εποχή του Περικλή, ο Θουκυδίδης λέει: «Λόγω μεν δημοκρατία, έργω δε του πρώτου ανδρός αρχή».

Λυρική ποίηση και αττική τραγωδία: οι συντεταγμένες της ελληνικής αυτογνωσίας

Η λυρική ποίηση που αναπτύσσεται, κυρίως, στην ιωνική και αιολική κοιινωνία, αντικατοπτρίζει τις θεμελιακές κοινωνικοπολιτικές ανακατάξεις που συντελούνται στον Ελλαδικό χώρο κατά τον 7ο και 6ο αι. π.χ. Οι ανακατατάξεις αυτές επιφέρουν μια μεταβολή των φαντασιακών περιεχομένων που αποδίδονται συμβολικά με το λογοτεχνικό είδος της λυρικής ποίησης. Σε αντίθεση με το έπος, που αποτελεί μια νοσταλγική αφήγηση της μυθικής συνείδησης και των ηρωϊκών κατορθωμάτων της, στην λυρική ποίηση αναδύεται και διαγράφεται η διαμορφούμενη πνευματική προσωπικότητα του κλασικού ελληνικού πολιτισμού. Τα κύρια γνωρίσματα της λυρικής

ποίησης είναι η διάθεση χειραφέτησης από τη θεϊκή εξάρτηση, η πνευματική αποδέσμευση από το απρόσωπο παρελθόν της μυθικής παράδοσης και η προσωπική έκφραση της εμπειρίας του παρόντος, παράλληλα με την αναζήτηση του διαχρονικού. Ο ίαμβος, σατιρίζει και ειρωνεύεται ανελέητα, κοινωνικές καταστάσεις και πρόσωπα και προβάλλει τη μηδαμινότητα της ανθρώπινης ύπαρξης. Η ελεγεία, προτρέπει σε πολιτικούς και κοινωνικούς αγώνες ενάντια στη τυραννία, αναδεικνύει τη νοηματοδοτική δύναμη του έρωτα ως ψυχικό αντιστάθμισμα στην παροδικότητα, την αβεβαιότητα και το εφήμερο της ανθρώπινης ζωής. Η λυρική μονωδία τραγουδά, με τη συνοδεία λύρας, τον πόνο, τη φιλία, τον έρωτα, την ομορφιά και τη χαρά της ζωής. Η λυρική χορική ποίηση χαρμόσυνη και αποφθεγματική, εδράζεται στον μύθο και υμνεί θεούς, αλλά και ήρωες και ζωντανά πρόσωπα.

Το ερώτημα ''τι εστίν άνθρωπος'' αποτελεί τη βαθιά δομή του λόγου της αρχαιοελληνικής τραγωδίας. Το ερώτημα διατρέχει τις τραγωδίες και συνεπάγεται από τις στοχαστικές διερευνήσεις που εκφράζονται και τις καταληκτικές αποφάνσεις που διατυπώνονται. Ο ''Προμηθέας Δεσμώτης'' του Αισχύλου και η ''Αντιγόνη'' του Σοφοκλή αποτελούν τους ακρογωνιαίους λίθους της αυτογνωσίας του ελληνικού πολιτισμού, αναφορικά με το ερώτημα για το είναι του ανθρώπου. Οι δύο τραγωδίες όμως ξετυλίγουν διαφορετικούς τρόπους ιχνηλάτησης του ερωτήματος και αυτό κατανοείται λόγω του χρονικού διαστήματος που μεσολαβεί μεταξύ του ενός έργου και του άλλου. Βέβαια αυτό το χρονικό διάστημα δεν είναι μεγάλο –περίπου 20-25 χρόνια-, όμως αποκαλύπτει τις ταχύτατες μεταβολές που συντελούνται στην πνευματική δημιουργία της δημοκρατικής αθήνας, με τον ριζικό εκτοπισμό των παραδοσιακών κοσμογονικών παραστάσεων και με την επέκταση και εμβάθυνση των ορθολογικών διαδικασιών και της ανθρώπινης αυτογνωσίας. Η σκέψη του Αισχύλου νοηματοδοτείται στον απόηχο μιας μυθικής/θρησκευτικής παράδοσης και της επιβάλλει μια αποφασιστική στροφή, η σκέψη του Σοφοκλή αναδύεται μέσα στον αναβρασμό της σοφιστικής φιλοσοφίας. Ακριβώς γι αυτό το λόγο η τραγωδία του Αισχύλου είναι μια θεϊκή ανθρωπογονία, ενώ η τραγωδία του Σοφοκλή μια ριζική ανθρωπολογία, που περιγράφει τη διαδικασία δημιουργίας του ανθρώπου.

Ο Αισχύλος συντάσσει μια μυθική ανθρωπογονία, μυθική όχι με την έννοια ότι επινοεί έναν μύθο για να διηγηθεί το θέμα του, αλλά με τη φιλοσοφική έννοια, δηλαδή ξετυλίγει ένα αφηγηματικό σχέ-

διο, αναζητώντας την ουσία του ανθρώπου και την προέλευση του. Η ανθρωπογονία του Αισχύλου περιγράφει: α) την προ-ανθρώπινη κατάσταση της ανθρωπότητας, μια φανταστική αλληγορία που δεν εμφανίζει κανένα ίχνος αληθοφάνειας σε σχέση με την εμπειρία που έχουμε τόσο από την ανθρώπινη όσο και τη ζωϊκή κατάσταση β) την εσωτερική σύγκρουση των υπεράνθρωπων δυνάμεων, του Δία που θέλει να καταστρέψει τους ανθρώπους και του Προμηθέα, ενός επαναστατημένου Τιτάνα, που αποφασίζει με μια πράξη θέλησης να τους σώσει, αποσπώντας και μεταβιβάζοντας σ΄αυτούς ένα μέρος από τις δυνατότητες του πράττειν/ποιείν που έως τότε ήταν αποκλειστικά μονοπώλιο των θείων δυνάμεων. Ο Αισχύλος δείχνει ότι στην προ-ανθρώπινη κατάσταση, ο ''άνθρωπος'' διαθέτει σώμα και ψυχή, αλλά όχι γνώμη, λόγο, τέχνη, εργασία. Θα λέγαμε ότι ήταν δέσμιος του πρωταρχικού ασυνείδητου, της α-λογης και α-κοινώνητης ναρκισσιστικής ψυχικής μονάδας και των ανερμάτιστων ονειρικών παραστάσεων της. Αυτό που αναδεικνύει η φανταστική περιγραφή της προ-ανθρώπινης κατάστασης είναι η κατάσταση «πριν» τη θέσμιση της κοινωνικής ζωής. Έτσι, έμμεσα μας υποδεικνύει ο Αισχύλος, όλα όσα δεν προέρχονται από την πρωταρχική κατάσταση του ανθρώπινου όντος, αλλά ανάγονται στους θεσμούς και τις φαντασιακές σημασίες. Ο άνθρωπος ανθρωποποιείται και επιπολιτίζεται με τη γνώμη, την τέχνη, το λόγο, τη σύλληψη του χρόνου και του αριθμού και των τεχνητών σημείων που νοηματοδοτούν το νου και τη μνήμη και αφηγούνται τη ζωή. Αυτά τα δώρα πρόσφερε, κατά τον Αισχύλο, ο Προμηθέας στους ανθρώπους. Μαζί με αυτά τα δώρα, ο Προμηθέας δίδαξε στους ανθρώπους την αλήθεια, ότι είναι ανυπέρβλητα και τελεσίδικα θνητοί και πεπερασμένοι. Ως αντίδοτο στην επίγνωση της θνητότητας και της συντριπτικής επίδρασης που έχει στον ψυχισμό του ανθρώπου, ο Προμηθέας έδωσε τις τυφλές ελπίδες. Τυφλές ελπίδες όχι με την έννοια της υπόσχεσης μιας ''θετικής'' αθανασίας, αλλά με την έννοια ότι το μέλλον είναι αβέβαιο και άγνωστο και οι θεοί φθονεροί. Έτσι η τραγωδία του Αισχύλου εισάγει μια αντινομική σχέση στην ανθρώπινη σκέψη και πράξη, από τη μια η επίγνωση του θανάτου και η ματαιότητα που επιφέρει και απ΄την άλλη η δυνατότητα του ανθρώπου να ποιεί/πράττει, δηλαδή να δημιουργεί και να αναδημιουργεί τη ζωή του μέσα στο πλαίσιο της αμετάκλητης θνητότητάς του που καθορίζεται με φυσική αναγκαιότητα.

Ενώ ο Αισχύλος αφηγείται μια μυθική ανθρωπογονία, ο Σοφοκλής εκθέτει μια ριζική ανθρωπολογία. Ενώ στον Αισχύλο μια υπερανθρώπινη δύναμη έδωσε στους ανθρώπους ικανότητες και δυνα-

τότητες, στην ανθρωπολογία του Σοφοκλή "οι άνθρωποι δεν πήραν τίποτε απ΄τους θεούς και κανένας θεός δεν τους έδωσε τίποτα". Ενώ ο άνθρωπος του Αισχύλου διδάχθηκε από τον Προμηθέα ότι είναι θνητός και προικοδοτήθηκε με τυφλές ελπίδες, ο άνθρωπος του Σοφοκλή γνωρίζει ότι είναι θνητός και αυτός ο καθορισμός είναι ανυπέρβλητος. Ο Αισχύλος διατυπώνει μια κατηγορηματική θέση, ότι ο άνθρωπος και η ανθρωπότητα ως κοινωνικό-ιστορικός χωρόχρονος, αποτελούν δημιουργίες, αυτοδημιουργίες και αυτοδιδαχές. Το θέμα της Αντιγόνης του Αισχύλου είναι ο άνθρωπος που πασχίζει να συνδέσει τη δημιουργική του δεινότητα με τον ανυπέρβλητο διχασμό της φύσης του. Ο άνθρωπος διαθέτει σοφία και τέχνη, αλλά η ψυχική του δομή, η οποία δημιουργείται και νοηματοδοτείται κοινωνικά, εμφανίζει μια αντινομική ή διφυή ηθική κατάσταση. Το ηθικό ποιόν του ανθρώπου εναλλάσσεται από το κακόν στον εσθλόν. Όμως ο Σοφοκλής δεν τα προσδιορίζει ηθικοπλαστικά, αλλά πολιτικά. Υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος στρέφεται στο καλό όταν κατορθώνει να συνυφάνει (*παρείρων*) τους νόμους της πόλης του (*νόμους χθονός,* η λέξη *χθών* δεν σημαίνει τη γεωγραφική επικράτεια, αλλά την πολιτική κοινότητα), με των θεών ενόρκων δίκαν (τη δίκη/δικαιοσύνη των θεών, την κατοχυρωμένη από τους όρκους). Ο άνθρωπος που μπορεί να συνυφάνει τους νόμους της πολιτείας (το θετό δίκαιο) με τη δικαιοσύνη των θεών γίνεται *υψίπολις* (υψηλός), αναγνωρίζεται δηλαδή ως εκλεκτό μέλος της ανθρώπινης κοινότητας και εγγυάται τη συνοχή και τη συνεκτικότητά της. Στον *υψίπολιν* αντιτίθεται ο *άπολις*, ο οποίος εξαιτίας της αφροσύνης, της έπαρσης, της αλλαζονείας, της αυθάδειας και του θράσους – της ύβρεως δηλαδή- επιτρέπει στο μη καλόν να τον επηρεάσει και να τον καθοδηγήσει. Αυτός που κατέχεται από την *ύβρη* γίνεται *άπολις*, περιθωριοποιείται ή αποβάλλεται από την πολιτική κοινωνία (η τύχη του είναι η φυγή, η εξορία ή ο θάνατος). Ο Χορός στην Αντιγόνη τελειώνει με τα εξής λόγια: αυτόν τον άπολιν δεν τον θέλω ως παρέστιον, μέσα ή κοντά στην εστία μου, ούτε ως ίσον φρονούντα, προικισμένο με την ίδια φρόνηση, δηλαδή δεν μπορώ να τον θεωρήσω ως ίσο με τους άλλους πολίτες.

Το θέμα της "Αντιγόνης" είναι η *ύβρις*, οι πρωταγωνιστές, η Αντιγόνη και ο Κρέοντας, εκπροσωπούν δύο αντιτιθέμενες αρχές, ο ποιητής όμως δεν τις θεωρεί απόλυτα αντιφατικές και αυτό γιατί ο άνθρωπος μπορεί να συνυφάνει τις αντιθέσεις (*παρείρων*) και να γίνει *υψίπολις*. Όμως τόσο η Αντιγόνη όσο και ο Κρέων παραμένουν πεισματικά ανυποχώρητοι και αρνούνται να συνυφάνουν τις αντιθέσεις. Με την ιδεοληπτική και άφρονη εμμονή τους στην υπεράσπιση των αρχών

τους υπερβαίνουν τα όρια του ίσον φρονείν και γίνονται υβριστές και απόλιδες. Οι επιχειρηματολογίες που αναπτύσσουν τόσο η Αντιγόνη όσο και ο Κρέων, αν τις εξετάσουμε αυτόνομα και αυτοτελώς μέσα στο ηθικο-αξιακό πλαίσιο και τις αξιωματικές παραδοχές που το νοηματοδοτούν, δεν μπορούν να δεχτούν λογική αναίρεση. Από την προοπτική που προσεγγίζουν το φαινόμενο έχουν ταυτόχρονα δίκιο και άδικο. Όπως λέει και ο ποιητής δεν υπάρχει *έσχατος λογικός λόγος* που να αποφαίνεται αντικειμενικά και οριστικά ποιος έχει δίκιο. Ο Κρέων έχει άδικο, παρ'όλο ότι έχει δίκιο, γιατί επιμένει στο *μόνος φρονείν*. Αρνείται να δεχθεί τον λόγο του άλλου και έτσι υπονομεύει το *ίσον φρονείν* και διαπράττει *ύβρη*. Η Αντιγόνη, επίσης, έχει άδικο, παρ'όλο ότι έχει δίκιο, γιατί η εμμονή της να παραβιάζει συστηματικά το νόμο την κάνει *άπολις* γιατί υπερβαίνει τα όρια του *ίσον φρονείν*. Η "Αντιγόνη", όπως και ο "Επιτάφιος" του Περικλή, προϋποθέτουν τη δεινότητα του ανθρώπου, η οποία κορυφώνεται και αυτοκαταστρέφεται με την ύβρη (την υπερβολική τόλμη, την αυθάθεια, την αλαζονεία και το θράσος). Η ύβρη, η οποία συνιστά ρήξη της σχέσης πολιτείας και ένθεης φύσης, θεσμισμένου Νόμου και της ένθεης φυσικής Τάξης επιφέρει αυτοδικαίως την Τιμωρία, που λειτουργεί ως Δικαιοσύνη και αποκαθιστά την διαταραγμένη σχέση. Μπορεί, όμως ο άνθρωπος όταν είναι συνυφασμένος με το *ίσον φρονείν* (δια-λογική επικοινωνία και αυτοπεριορισμό), να οδηγηθεί στο ύψος του *υψιπόλιδος* (να συνυφάνει τους νόμους της πόλης με τη θεία Δικαιοσύνη της φύσης). Η σχέση της ανθρώπινης δράσης, όπως και η τήρηση των νόμων της πολιτείας σε σχέση με το σεβασμό ή την παραβίαση της φυσικής τάξης, αποτελούν τη θεματική της αρχαίας τραγωδίας με τις τόσο οξυδερκείς και πνευματώδεις αναφορές της. Αυτό που μας ενδιαφέρει να αναδείξουμε από την αρχαιοελληνική τραγωδία είναι ή αναγνώριση της έμφυτης δυνατότητας του ανθρώπου για *ύβρη*, λόγω της εγγενούς δεινότητας του, αλλά και της αντιφατικήςφύσης του, η καταδίκη του *μόνος φρονείν* και η υπεράσπιση της κοινωνικής φρόνησης, το *ίσον φρονείν,* που προϋποθέτει τον ατομικό και ομαδικό αυτοπεριορισμό και την αυτοπειθαρχία, τα οποία αποτελούσαν και αποτελούν τα μείζονα και διαρκή αιτήματα της πολιτικής κοινότητας και της δημοκρατικής πολιτείας.

Η μεταμόρφωση τη γλώσσας και της σκέψης

Στην μετάβαση από την αρχαϊκή εποχή των Ομηρικών εποχών, στην κλασική εποχή, παρατηρείται μια μεταμόρφωση της γλώσσας της

σκέψης. Η αρχαϊκή εποχή εκφράζεται, κυρίως, με την ποιητική και «μυστική» γλώσσα των μεταφορικών και ρητορικών σχημάτων, ενώ η κλασική εποχή εκφράζεται, κυρίως, με την ορθολογική, αφαιρετική/γενικευτική και συμβολική σήμανση. Η αρχαϊκή εποχή εκφράζεται, κυρίως, με την προ-κατηγορηματική, «ανορθολογική» γλώσσα του μύθου, η κλασική εποχή εκφράζεται, κυρίως, με την προτασιακά δομημένη γλώσσα του Λόγου, η οποία αποτελεί ένα αρθρωμένο σύνολο διακεκριμένων νοητικών κατηγοριών με θεμελιώδη λογική λειτουργία της, την κατηγόρηση.

Λέμε ''κυρίως'', για να αποφύγουμε τη μεταφυσική πλάνη που διχοτομεί απόλυτα τις νοητικές (ανορθολογικό-ορθολογικό) και γλωσσικές (μεταφορά-κυριολεξία) αντιθέσεις. Ο μεταφυσικός διχασμός του Μύθου με τον Λόγο –που τον αφηγείται ο Λόγος και έτσι μυθολογεί - δεν μπορεί να αποκρύψει ότι η σκέψη μιλάει και ενεργεί διττά, αμφίπλευρα και διφορούμενα, ο μύθος είναι *μυθο*-λογικός και ο λόγος είναι μυθο-*λογικός*. Ανορθολογισμός και Ορθολογισμός και οι εποχιακές μεταμορφώσεις τους, εναλλάσσονται όπως η κίνηση του εκκρεμούς, πότε υπερισχύει η λογική διάσταση του μύθου και πότε η μυθική διάσταση του λόγου. Το ποιητικό και το ορθολογικό, το εικονικό και το συμβολικό, το σώμα και η νόηση, το πάθος και ο λόγος, το αισθητό και το νοητό, το συγκεκριμένο και το αφηρημένο, το πρακτικό και το θεωρητικό, δονούνται στο ρυθμό της σχέσης και της σχάσης, Τί προηγείται η ενότητα των αντιθέτων ή η ρήξη τους; Αυτές οι ''αντίπαλες'' δυνάμεις μεταλλάσσονται η μία στην άλλη, γιατί αποτελούν συμπληρωματικές όψεις του συνδυαστικού παιχνιδιού του κόσμου και μόνο μια μη δογματική, ερωτηματική και διερευνητική σκέψη μπορεί να «μας» διανοίξει στο «κοινόν».

Επίσης, ο Λόγος και η Ποίηση, αυτές οι δύο αρχετυπικές μορφές του ανθρώπινου πνεύματος, διερευνούν το αίνιγμα του Κόσμου, περιπλανιώνται σε τόπους αφώτιστους, λέγουν το άφατο, το ανέκφραστο, το μεταλογικό, το οποίο μιλάει στις γλώσσες τους, έμμεσα και υπαινικτικά. Ο Λόγος ρωτάει και απορεί, αναλύει και εξετάζει, υπολογίζει και σταθμίζει, συγκρίνει και αποφαίνεται όχι οριστικά και τελεσίδικα, σε γλώσσα αναλυτική ή και συλλογιστική. Η Ποίηση ρωτάει και απορεί, ονειρεύεται και φαντάζεται, μαντεύει τον Λόγο της ψυχής, τον εικάζει σε γλώσσα διαισθητική και ενορατική. Λόγος και Ποίηση αποβλέπουν στην αναζήτηση του Εν-Όλου, ακολουθώντας διαφορετικά μονοπάτια: νοησιαρχικά ο Λόγος, αισθητικά η Ποίηση. Αυτή η αρχετυπική δομή του ανθρώπινου πνεύματος μας υπαινίσσεται ότι η ενότητα του Κόσμου, εκφράζεται με διττή μορφή.

Η σκέψη του Εν-Όλου

Η χαραυγή του αρχαιοελληνικού στοχασμού εντάσσεται ιστορικο-χρονολογικά, σε μια εποχή που αφυπνίζεται το «συμπαντικό πνεύμα». Οι Ουπανισάδες, οι Βέδας και ο Βουδισμός στις Ινδίες, ο Κομφούκιος, ο Λάο-Τσε. ο Βουδισμός Ζεν και η Ταοϊκή παράδοση στην Κίνα, ο Ζωροάστρης στο Ιράν, οι Ιουδαίοι προφήτες του Ισραήλ και ολόκληρη η Παλαιά Διαθήκη, οι Άραβες μύστες και ποιητές, με τη μεταφυσική θρησκευτικότητά τους, διατυπώνουν σημαντικότατες σκέψεις και προτείνουν ένα άνοιγμα που προϋποθέτει νηφάλια και γαλήνια ετοιμότητα για να αναγνωριστεί. Έτσι, ο προφιλοσοφικός στοχασμός των σοφών και ποιητών της Ιωνίας αναδύεται σε ένα αρχαϊκό ανατολικό και ασιατικό πλαίσιο σκέψης και ομιλίας, το οποίο αφομοιώνει και γονιμοποιεί ριζικά με τον Λόγο και την αφαιρετικότητα της σκέψης που εγκαθιδρύει.

Οι προσωκρατικοί, αλλά και συνολικά η Δυτική οντολογία και μεταφυσική, διερωτώνται: «Γιατί υπάρχει το Είναι και όχι το μη Είναι (Μηδέν);». Τίθεται δυναμικά το ερώτημα, αν ο Λόγος προέρχεται από το Είναι ή το Είναι από το Λόγο; Γιατί ανακλάται το Ένα στο Πολλαπλό; Ποιο είναι αυτό που ανακλάται και ποιό το ανακλώμενο; Ποια είναι η σχέση του Ενός με το Πολλαπλό και γιατί το Ένα δεν αποκαλύπτεται μόνο του; Τι είναι αυτό που προκαλεί την ψευδαίσθηση και πώς διαφορίζεται από το Αληθινό; Ο Προσωκρατικός στοχασμός τολμά να αναλάβει το αίνιγμα του Κόσμου και την περιπέτεια των αμετάκλητων ερωτημάτων που θέτει. Η διερεύνηση διαξάγεται με ορθολογικό - κριτικό, αλλά και ενορατικό-διαισθητικό τρόπο, σφαιρικά (ολιστικά) αλλά και αποσμασματικά (ειδικά).

Η προσωκρατική σκέψη διερευνά, στοχάζεται και εξηγεί, αποσπασματικά (ειδικά) και συστηματικά (ολικά), για πρώτη φορά στην ιστορία του κόσμου, την Ενότητα-Ολότητα του Είναι εν τω Γίγνεσθαι Κόσμου με το Νου και την αφαιρετική ορθολογική σκέψη. Το Εν-Όλον αντιμετωπίζεται ως ο Λόγος και η Αλήθεια της Θεϊκής και ακατάλυτης Φύσης. Το Εν-Όλο είναι ένα ενιαίο και αδιαίρετο εύτακτο σύνολο, «Κόσμος». Οι πολλαπλές μορφές του Κόσμου, ως οντικές κατηγορίες, η φύση, η κοινωνία, ο άνθρωπος τίθενται σε σχέσεις αμοιβαίας αλληλεξάρτησης, είναι αδιάρρηκτα συνυφασμένες μεταξύ τους και διέπονται από το Λόγο του Κόσμου.

Στην «επιστημολογική» θεώρηση των προσωκρατικών, τα φυσικά φαινόμενα δε θεωρούνται πια αποτέλεσμα τυχαίων ή αυθαίρετων

υπερφυσικών ή θεϊκών δυνάμεων, αλλά αποτέλεσμα κανονικών και προσδιορίσιμων ακολουθιών από φυσικές «αιτίες» και «αποτελέσματα». Για πρώτη φορά δημιουργείται η έννοια της κατηγορίας φαινομένων που αναφέρεται στα γενικά και κύρια χαρακτηριστικά και όχι στα ειδικά, περιπτωσιακά και συγκυριακά. Εγκαινιάζεται η δημόσια αντιπαράθεση των πεποιθήσεων για τον κόσμο και τη φύση μέσω της κριτικής και ορθολογικής αντιμετώπισής τους. Η δημόσια αποδοχή ή η κριτική των ιδεών αποτελούσαν αναπόσπαστο στοιχείο της διαδικασίας για την αποδοχή, την αμφισβήτηση ή την απόρριψη των ιδεών, δηλαδή συνιστούσαν απαραίτητο όρο για να γίνουν ευρύτερα αποδεκτές. Αυτό σήμαινε ότι η γνώση δεν ήταν αποκλειστικό προνόμιο των μάγων, των ιερέων και των βασιλέων, αλλά κοινοποιούνταν στο δημόσιο χώρο. Μαζί με την ανάδυση ενός νέου τύπου σοφού έχουμε και τη δημιουργία των πρώτων επιστημονικών κοινοτήτων των Σχολών σκέψης και έρευνας. Αυτή η μεταμόρφωση της σκέψης έχει και το αντίστοιχο ισοδύναμό της στο πεδίο της τέχνης. Οι έλληνες της Ιωνίας αποδέσμευσαν το έργο τέχνης από τη χρηστική του αξία και υιοθέτησαν μια νέα πνευματική στάση, η τέχνη μετουσιώθηκε σε παιχνίδι γραμμής και χρώματος, ρυθμού και αρμονίας. ''Η τέχνη για τη τέχνη'' υπήρξε η τρομακτικότερη μεταβολή που έχει συμβεί στην ιστορία της τέχνης, όπως επισημαίνει ο Χάουζερ.

Η ανάδυση της μεταφυσικής σκέψης

Στις ανατολικές παρυφές του ελληνικού εποικισμού, στην Ιωνική Μίλητο, μία από τις πιο ευημερούσες πόλεις του 6ου αιώνα, συναντάμε το Θαλή, τον Αναξιμένη και τον Αναξίμανδρο. Με κίνητρο το θαυμασμό και την περιέργεια για τον φυσικό κόσμο θα πορευθούν διερωτώμενοι για την αρχή του Είναι του Όντος και θα αναζητήσουν πίσω από τη μεταβλητότητα και την πολλαπλότητα των φαινομένων μια μόνιμη, σταθερή και θεμελιώδη ουσία, η οποία θα είναι και η αρχή προέλευσης του κόσμου. Οι στοχαστικές διερευνήσεις τους δεν επικαλούνται, κατά κανόνα, τους θεούς για να εξηγήσουν την αρχή και τη φύση των πραγμάτων. Η σκέψη και η γλώσσα τους, δεν περιλαμβάνει την προσωποίηση ή τη θεοποίηση της φύσης που συναντήσαμε στις κοσμογονίες του Όμηρου ή του Ησίοδου.

Κοινό γνώρισμα και των τριών Μιλησίων είναι ότι η πρωταρχική

ουσία δε συνδηλώνει μόνο τη σύσταση, αλλά και η ίδια ενέχει την ικανότητα αλλαγής και εξέλιξης, όπως αυτή εκδηλώνεται σ΄όλες τις εκφάνσεις του φυσικού κόσμου. Η πρωταρχική ουσία είναι αιώνια και αυτενεργής. Η «οντολογική» θεωρία των τριών Μιλησίων «φυσικών» περί μιας σταθερής, μόνιμης και αναλλοίωτης «πρώτης αρχής», δημιουργεί τις πρωταρχικές απορίες ως προς τη σχέση των αισθήσεων με την κοσμική πραγματικότητα, ως προς τη σχέση του Είναι με το Γίγνεσθαι. Στα θεμελιώδη αυτά οντολογικά και «γνωσιοθεωρητικά» ερωτήματα για τη φύση της γνώσης, της αλλαγής και της αλήθειας θα επιχειρήσουν να διερευνήσουν, με τον ιδιαίτερο τρόπο τους, ο Παρμενίδης και ο Ηράκλειτος που θα παρουσιάσουμε παρακάτω.

Ο Θαλής και ο Αναξιμένης αποδίδουν και υποστασιοποιούν την αρχή του κόσμου σ΄ ένα πρωταρχικό κοσμικό σύμβολο, στο νερό και τον αέρα. Όλος ο πολύμορφος κόσμος των φυσικών φαινομένων συνιστά μια ενότητα και διέπεται από τις δημιουργικές πρωταρχές του νερού και του αέρα όλα τα φυσικά όντα ήταν μεταλλαγές αυτών των πρωταρχικών κοσμικών υλικών. Ο κόσμος θεωρούνταν αγέννητος, άφθαρτος και δυνάμενος να μεταμορφώνεται, αενάως, από μόνος του. Ο Θαλής απορρίπτει τον πολυθεϊσμό και αποδίδει την ποικιλία των θεών στις αρχαίες δοξασίες και τις μυθικές εξηγήσεις της αρχαίας κοσμογονίας. Θεωρεί ότι η «Θεότητα» είναι η Νοημοσύνη που ζωογονεί τον κόσμο χάρη στη συμμετοχή των δαιμόνων: η Νοημοσύνη αυτή αποτελεί ένα σύνολο μαζί με το πρωταρχικό φυσικό στοιχείο του νερού.

Ο Αναξίμανδρος ήταν ο πρώτος που διατύπωσε τη λογική αναγκαιότητα μιας οικουμενικής αρχής. Ο Αναξίμανδρος διαφοροποιείται και προτείνει «αρχή των όντων το άπειρον.. εξ ων δε η γέννεσις εστί τοις ούσι και τη φθοράν εις ταύτα γίγνεσθαι κατά το χρεών, διδόναι γαρ αυτά δίκην και τίσιν αλλήλοις της αδικίας κατά την του χρόνου τάξιν». Σ΄αυτό το σημείο να παρατηρήσουμε, ότι για την προσωκρατική σκέψη και τον Αναξίμανδρο στην προκειμένη, το στερητικό «α» δεν επέχει σημασίας στερητικής άρνησης, αλλά έχει τη σημασία της καταφατικής άρνησης, η άρνηση είναι το διαλεκτικό έτερο του θετικού και το αντίστροφο. Το ά-πειρο του Αναξίμανδρου είναι αυτό που δεν έχει πέρας και η αλήθεια είναι το αντίθετο της λήθης. Πέρας και λήθη, ως διακεκριμένες φυσικές και νοητικές κατηγορίες ξεπερνιούνται χάρις στην αδιάκοπη εξερεύνηση της αλήθειας και του απείρου. Για τον Αναξίμανδρο το άπειρο είναι το Απροσδιόριστο, αυτό που δεν έχει αρχή, ούτε είναι αποτέλεσμα γονιμοποίησης, συ-

νεπώς είναι αιώνιο και ακίνητο. Μόνο αυτό που αλλάζει και εξελίσσεται («γίγνεσθαι») προϋποθέτει όρια και περιορισμούς, ενώ το άπειρο αντιθέτως αγνοεί αυτές τις ιδιότητες. Ο Αναξίμανδρος είναι ο πρώτος που εισάγει στη φιλοσοφική σκέψη τον όρο «αρχή». Παραδέχεται ότι τα φυσικά στοιχεία (το νερό που γονιμοποίησε τον αέρα, το χώμα και τη φωτιά), τα οποία έχουν όρια, όπως και τα όντα, προέρχονται από μια άπειρη αρχή, κοινή και ενιαία για όλα. Γι'αυτό το λόγο, το «γίγνεσθαι» δεν έχει ως αιτία ή αρχή τη μεταβολή του στοιχείου, αλλά το διαχωρισμό των αντιθέτων, λόγω της αιώνιας κίνησης. Ο Αναξίμανδρος προσδιορίζει ότι κάθε μορφή ύλης είναι πεπερασμένη. Όταν κάτι γεννιέται, σημαίνει ότι γίνεται πεπερασμένο, όταν πεθαίνει, επιστρέφει στην αρχή όλων των πραγμάτων και επειδή όλα τα όντα που γνώρισε και θα γνωρίσει ο κόσμος είναι πεπερασμένα, γι΄ αυτό υπήρξαν και θα υπάρχουν σε απεριόριστο βαθμό.

Στην κάτω Ιταλία, στις αποικίες της Μεγάλης Ελλάδας, ενεργεί η Πυθαγόρια σχολή. Μέσα σε μια τελετουργική και μυστικιστική ατμόσφαιρα, αναπτύσσονται τα μαθηματικά και η μουσική. Στους Πυθαγόρειους, η απάντηση στο ερώτημα της πρώτης αρχής δεν αναζητείται στην ύλη, αλλά στη μορφή και στις δομικές σχέσεις των όντων. Αυτές οι σχέσεις διατυπώνονται με ποσοτικά μεγέθη (αριθμούς) και θεωρούνται αναλλοίωτες και αιώνιες, σε αντίθεση με τον συνεχώς μεταβαλλόμενο υλικό κόσμο. Η κοσμική αρμονία θεωρούνταν ταυτόσημη με τους λόγους αυτούς και αυτή η πεποίθηση κατέτεινε στην πίστη πώς το σύμπαν περιγράφεται και καθορίζεται πλήρως στα πλαίσια ρητών σχέσεων της μορφής p/q, με p και q φυσικούς αριθμούς και q. Έτσι, με τους Πυθαγόρειους, παρατηρείται μια πνευματική μεταβολή, από την αναζήτηση φυσικών εξηγήσεων σε αφηρημένες μαθηματικές έννοιες: «αριθμόν είναι την ουσίαν απάντων», και «ως αθάνατον..είναι την ψυχήν».

Πιο συγκεκριμένα στους Πυθαγόρειους εμφανίζεται για πρώτη φορά η έννοια της ουσίας, στη διάσημη εξίσωση που ορίζει ότι ο αριθμός είναι η έννοια των πραγμάτων. «Σε κάθε ορθογώνιο τρίγωνο, το τετράγωνο της υποτείνουσας ισούται με το άθροισμα των τετραγώνων των δύο άλλων πλευρών του τριγώνου». Το αποτέλεσμα αυτό είναι δυνατό επειδή οι Πυθαγόρειοι επικαλούνται τις ιδιότητες της ουσίας ενός ορθογώνιου τριγώνου. Τη σχέση αυτή που διατυπώνει ο Πυθαγόρας, οι Αιγύπτιοι τη γνώριζαν για τη μεμονωμένη περίπτωση του τριγώνου που έχει πλευρές 3, 4 και 5 και αντίστοιχα, έτσι $3^2 + 4^2 = 5^2$. Αλλά και οι Ινδοί γνώριζαν αυτή

τη σχέση, οι οποίοι έφτιαχναν ορθή γωνία κατασκευάζοντας τρίγωνο που αντιστοιχούσε στη σχέση $5^2 + 12^2 = 13^2$. Ο Πυθαγόρας όμως επιβεβαιώνει ότι αυτή η σχέση ισχύει για όλα τα ορθογώνια τρίγωνα. Το αντικείμενο της γεωμετρίας αποτελεί μια γενική ιδέα στην οποία συμμορφώνονται όλα τα επιμέρους τρίγωνα. Κατανοούμε ότι η πυθαγόρεια επιστήμη φιλοδοξεί να αναδείξει τις ιδιότητες ενός αντικειμένου που δεν ανήκει στη σφαίρα των αισθητηριακών εμπειριών, αλλά παρουσιάζεται ως αρχετυπικό πρότυπο, από το οποίο μπορούν να δημιουργηθούν αναπαραστάσεις ή να εξηγηθούν ήδη δεδομένες αναπαραστάσεις. Με το αρχέτυπο, την ουσία ή το καθαυτό αντικείμενο ασχολήθηκε η φιλοσοφία. Ωστόσο οι Πυθαγόρειοι που χρησιμοποιούν τα μαθηματικά αντικείμενα ως ουσίες ελκύονται περισσότερο από τα ίδια τα αντικείμενα παρά από τις ουσίες. Ο στοχασμός στο ορθογώνιο τρίγωνο τους ωθεί πρώτα απ΄όλα να αναζητήσουν τις περιπτώσεις όπου τα μέτρα των πλευρών είναι ακέραιοι αριθμοί. Με τον τρόπο αυτό κατασκευάζουν ένα συγκεκριμένο αριθμό «τριάδων» με τύπο $α^2 + β^2 = γ^2$, όπου α, β, γ είναι ακέραιοι αριθμοί. Ωστόσο ο αριθμός των γνωστών τετραγώνων είναι περιορισμένος και οι τριάδες δεν παράγονται επ΄άπειρον. Επιπλέον, στη φαινομενικά απλούστερη περίπτωση, αυτή του τετραγώνου, δηλαδή όταν στη σχέση α + β = γ τα μεγέθη α και β είναι ίσα, διαπιστώνεται ότι είναι αδύνατον να εκφραστεί λογικά το μέγεθος της υποτείνουσας. Και αυτό γιατί όποιο και αν είναι το μήκος της πλευράς του τετραγώνου, η πλευρά και η διαγώνιος είναι ασύμμετρες: δεν μπορεί να εντοπιστεί μήκος, όσο μικρό και αν είναι, που να μπορεί να περιέχεται ταυτόχρονα στην πλευρά και στη διαγώνιο. Αυτή η διαπίστωση της ύπαρξης ασύμμετρων μεγεθών δημιουργεί προβληματισμούς στους Πυθαγόρειους. Αν δεν υπάρχει κανένας κλασματικός αριθμός που να επιτρέπει να μετρηθεί η διαγώνιος, όταν λάβουμε ως μονάδα μέτρησης το μήκος της πλευράς, είναι απαραίτητο να δημιουργηθεί μια άλλη κατηγορία αριθμών, ώστε να μετρηθεί η διαγώνιος: οι άρρητοι (ασύμμετροι) αριθμοί. Η ανακάλυψη του Πυθαγόρειου θεωρήματος υπονόμευσε τη βαθιά ριζωμένη πίστη της Πυθαγόρειας σχολής, που ήταν και το προαπαιτούμενο της οντολογίας τους, σύμφωνα με την οποία ο κόσμος δομείται κατά ρητό (σύμμετρο) τρόπο. Της πίστης δηλαδή ότι οι δομικές σχέσεις του σύμπαντος είναι σχέσεις θετικών ακέραιων αριθμών. Το πυθαγόρειο θεώρημα διαπίστωνε ότι ο κόσμος είναι ριζικά ασύμμετρος και η διαδικασία σύγκρισης δύο μεγεθών μπορεί να είναι μια διαδικασία δίχως τέλος, έτσι το άπειρο εισάγεται στην επιστήμη των αριθμών.

Οι προσωκρατικοί - Εμπεδοκλής, Αναξαγόρας, Δημόκριτος - θα προσπαθήσουν να επιλύσουν την Παρμενίδεια αντινομία Είναι και Γίγνεσθαι με νέες ερμηνείες για την κίνηση και την αλλαγή του αισθητού-υλικού κόσμου. Θα παραιτηθούν από τις μονιστικές θεωρίες των Μιλήσιων «φυσικών και φυσιολόγων» Θαλή, Αναξιμένη και Αναξίμανδρο, οι οποίες είχαν δεχθεί καίριο πλήγμα από τον Παρμενίδη και δεν ήταν σε θέση να εξηγήσουν την πολλαπλότητα και την αλλαγή του αισθητού κόσμου. Αντί για μονιστικές θεωρίες, θα αναπτύξουν πολυαρχικές θεωρίες, οι οποίες θα εμπεριέχουν, για πρώτη φορά και κινητικές αρχές. Μεταξύ της Ηρακλείτειας και Παρμενίδειας σκέψης θα επιχειρήσουν μια σύνθεση. Από τη μια αποδέχονται, αλλά περιορίζουν το αναλλοίωτο και αιώνιο Είναι του Παρμενίδη σε ορισμένα πρωταρχικά στοιχεία («ριζώματα» για τον Εμπεδοκλή, «σπέρματα» για τον Αναξαγόρα, «άτομα» για τον Δημόκριτο). Από την άλλη αναγνωρίζουν, αλλά περιορίζουν την Ηρακλείτεια γέννηση, τη φθορά και την αλλαγή στα επιμέρους όντα, όπως επίσης, συμφωνούν με την ένωση και τον διαχωρισμό που χαρακτηρίζει τη ζωή των όντων.

Η σκέψη του Εμπεδοκλή, επιχειρεί να συνθέσει την Ηρακλείτεια και την Παρμενίδεια αντίληψη για το Είναι. Για τον Εμπεδοκλή το Είναι συγκροτείται από τέσσερα αιώνια υλικά στοιχεία (ριζώματα των πάντων): τη γη, το νερό, τον αέρα, και το πυρ. Αυτά τα δομικά στοιχεία θεωρούνταν αγέννητα, άφθαρτα, αναλλοίωτα και ομοιογενή στο σύνολό τους. Σύμφωνα με την παραπάνω πεποίθηση, η γέννηση και η φθορά ερμηνεύονται ως αποτέλεσμα «μίξεως» και «διαλλάξεως» (χωρισμού) των τεσσάρων αυτών δομικών λίθων του Κοσμικού Είναι, των «ριζωμάτων». Αξίζει να μνημονεύσουμε ότι ο Εμπεδοκλής προικοδότησε την έμβια ύλη με δύο κοσμογονικές κινητήριες δυνάμεις, τη Φιλότητα και το Νείκος, οι οποίες αντιπαρατίθενται αιωνίως. Η ιδέα της κοσμικής αντιπαράθεσης, ανάμεσα στη Φιλότητα (αγάπη-έλξη) και το Νείκος (μίσος-άπωση), θα αποτελέσει το πρότυπο της φροϋδικής θεωρίας με τις δύο ομάδες ενορμήσεων: της ζωής που είναι η λίμπιντο ή ο έρωτας και των εκείνων της αυτο ή ετερο-καταστροφής που είναι ο θάνατος. Για τον Εμπεδοκλή όπως για τον Αναξαγόρα και τον Δημόκριτο, ο φυσικός κόσμος Είναι η διαλεκτική σύνθεση πρωταρχικών στοιχείων..

Ο Αναξαγόρας επιχειρεί με τον Νου, τον οποίο θεωρεί ρυθμιστή της κοσμογονικής διαμάχης, να βάλει τάξη στο χάος της Φύσης. Εισάγοντας όμως, ο Αναξαγόρας, τον Νου ως Υπερβατική αρχή σε αντιδιαστολή προς τη Φύση, εισάγει το δυϊσμό στον φιλοσοφικό

στοχασμό. Έτσι, σε αντίθεση με τους άλλους προσωκρατικούς, που θεωρούσαν την τύχη ή την αναγκαιότητα αρχή της αρμονικής διάταξης του Σύμπαντος, ο Αναξαγόρας θεωρεί ως ρυθμιστική αρχή τον ακέραιο Νου. Ακριβώς γι΄αυτό το λόγο, δε θα δεχθεί τις πεποιθήσεις των άλλων προσωκρατικών ότι η πρωταρχική διαφοροποίηση της ύλης είναι απόρροια μηχανικών ή ποιοτικών μεταλλαγών. Για τον Αναξαγόρα, τον διαχωρισμό της αρχέτυπης υλικής ουσίας την προκάλεσε μια εξωτερική πνευματική δύναμη, ο Νους. Έτσι, η τάξη του σύμπαντος δεν είναι τυχαία ούτε φυσικώς αιτιοκρατική, αλλά υπακούει σ΄ένα προκαθορισμένο σχέδιο μιας υπερβατικής νοητικής αρχής, η οποία τοποθετείται πέραν του επιστητού κόσμου. Αυτή η νοητική αρχή δίνει την πρωταρχική ώθηση, αλλά δεν παρεμβαίνει στην εξέλιξη της κοσμικής πορείας, η οποία εξελίσσεται σύμφωνα με ακριβείς αιτιοκρατικούς φυσικούς νόμους που δεν αποβλέπουν σε κάποιο τελικό σκοπό, σ΄ένα «τέλος». Η σκέψη του Αναξαγόρα, θα λέγαμε, ότι είναι κυρίως «ευταξιολογική», δηλαδή σκοπός του Νου είναι η ευταξία του σύμπαντος και όχι τελεολογική, δηλαδή δε θεωρεί ότι η υπάρχουσα κοσμική τάξη εξυπηρετεί έναν τελικό σκοπό. Ο Πλάτωνας, μέσω του Σωκράτη, αλλά και ο Αριστοτέλης, θα προσάψουν στον Αναξαγόρα την κριτική ότι κατέφυγε σ΄αυτή τη μυστήρια αρχή της τάξης και της κίνησης, την οποία εμφάνισε πολλές φορές ως «από μηχανής Θεό». Ο Αριστοτέλης όμως τον τιμά και αυτό γιατί όπως υποστήριζε ήταν ο μόνος από τους προκατόχους του, που δήλωσε ότι στη Φύση υπάρχει ένας Νους που διευθετεί και οργανώνει σε Τάξη το Σύμπαν. Με τον Αναξαγόρα προεικονομείται η αυτονόμηση του Λόγου από τη φύση και συνεχίζεται με την Ιδέα-Μορφή του Πλάτωνα, η οποία αυτονομείται από το φυσικό φαινόμενο και κορυφώνεται στην Αριστοτελική Θεϊκή Νόηση που ορίζει το αισθητό.

Οι ατομικοί στοχαστές Δημόκριτος και Λεύκιππος προσπάθησαν να συμφιλιώσουν τη θέση των Ελεατών για την αιωνιότητα του Όντος με τα τεκμήρια της αισθητηριακής εμπειρίας που αποκαλύπτουν την ύπαρξη της μεταβολής. Στην αντίθεση Είναι και μη Είναι των ελεατών οι ατομικοί αντιστοιχίζουν τα άτομα με το κενό, με μια διαφορά όμως: για τους ατομικούς το ακίνητο Ον του Παρμενίδη εκρήγνυται και σκορπίζεται ως βροχή από άτομα πλήρη, τέλεια και με αιώνια ζωή. Η συνεχής πτώση των σωμάτων και η συνάντησή τους στο κενό γονιμοποιούν τα σώματα και εμείς διαπιστώνουμε τη γέννεση και τη φθορά τους. Πιο συγκεκριμένα, οι Λεύκιππος και Δημόκριτος, από τη μια πλευρά δέχονται την οντολογική θέση του του Παρμενίδη ότι το Είναι είναι άτμητο, αδιαίρετο, «ουδέ διαιρετόν», αλλά με μια

επιστημονική εξήγηση επιχειρούν να αποδεσμεύσουν τη σκέψη από το λογικό κλοιό που την ενέταξε ο Παρμενίδης με τη μεταφυσική διάκριση Είναι και μη Είναι. Για τους ατομικούς και το κενό, δηλαδή το «μη είναι», υπάρχει. Το πλήρες και το κενό, αντιστοιχούν στο ον και το μη ον, το ον είναι στέρεο και γεμάτο, το μη ον άδειο και αραιό. Η διαλεκτική σχέση των αντιθέτων, όπως παρουσιάζεται στην ατομική θεωρία του Δημόκριτου, θα αποτελέσει καθοριστικό ρόλο στην εξέλιξη της Δυτικής επιστημονικής σκέψης. Η παραπάνω θέση των ατομικών στοχαστών, εντάσσεται στα πλαίσια της υλιστικής/μηχανιστικής μεταφυσικής που ανέπτυξαν. Σύμφωνα μ΄αυτήν, ο κόσμος αποτελείται από μια απειρία μικροσκοπικών ατόμων, τα οποία κινούνται τυχαία σε ένα άπειρο κενό. Τα άτομα, στερεά σωματίδια μη ορατών διαστάσεων, παρουσιάζουν άπειρα σχήματα, των οποίων οι κινήσεις τους, οι συγκρούσεις τους και οι παροδικοί σχηματισμοί τους είναι υπεύθυνοι για την τεράστια ποικιλία των ουσιών και αιτία των πολύπλοκων φαινομένων που αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις μας. Οι Λεύκιππος και Δημόκριτος επιχειρήσαν να εξηγήσουν ακόμα και το σχηματισμό ολόκληρων κόσμων, από δίνες ατόμων που δρουν χωρίς καμμία θεότητα ή νους να παρεμβάλλεται. Ο ατομικός Δημόκριτος, θα απορρίψει τη σκέψη του Αναξαγόρα και θα αναπτύξει μια αυστηρώς αιτιοκρατική φυσική θεωρία. Η ελευθερία και η σκοπιμότητα απουσίαζουν από το κοσμοείδωλο των ατομικών, ενώ αντίθετα, η αναγκαιότητα διέπει τον κόσμο. Αυτή η υλιστική/μηχανιστική κοσμολογία απορρίφθηκε από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, αλλά υιοθετήθηκε από την κοσμοαντίληψη των φυσικών επιστημών του 17ου αιώνα. Με την επικράτηση του χριστιανισμού, η ατομική θεωρία έπεσε σε δυσμένεια και αυτό γιατί η θεμελιώδης αρχή της για το αμετάβλητο των ατόμων, αντιτίθετο στη δυνατότητα μετουσίωσης του οίνου και του άρτου σε αίμα και σώμα Κυρίου κατά το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας.

Γράψαμε παραπάνω, ότι η ατομική υλιστική/μηχανιστική θεωρία απορρίφθηκε από τους Πλάτωνα και Αριστοτέλη και αυτό γιατί η σκέψη τους είναι τελεολογική. Ο Πλάτωνας θα μπορούσαμε να τον χαρακτηρίσουμε ως τον θεμελιωτή της «υπερβατικής τελεολογίας». Όπως σημειώνει ο Γεωργούλης: «Υπάρχει ένα αντικειμενικώς υπαρκτό βασίλειο των ιδεών, εις το οποίο αναφέρονται δια της «μετοχής» τα όντα και δια της «αναμνήσεως» οι ψυχές.. Τα όντα έχουν την τάση να λάβουν τη μορφή των ιδεών.. (οι οποίες) εν σχέσει με τα όντα εμφανίζονται ως ιδανικά τέρματα και αποκορυφώσεις τελειότητας, εις τα οποία ουδέποτε είναι δυνατόν να φθάσουν τα συγκεκριμένα όντα...» Το υπερβατικό βασίλειο των ιδεών αποτελεί μια

υπερβατική τελεολογική αρχή. Ο Πλάτωνας στην κοσμογονία του υποστηρίζει, ότι ο Δημιουργός αποβλέπει στις ιδέες και δημιουργεί τον κόσμο «εκ του νου και εκ της ανάγκης». «Η τελεολογική τάξις προέρχεται από τον Νουν, η δε μηχανική αιτιότητας, «το αναγκαίον» προέρχεται εκ της τυφλής αντιστάσεως της ύλης». Αντίθετα με τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης θα εισάγει την «κοσμική ενυπάρχουσα τελεολογική αρχή» και το λέμε αυτό γιατί ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η τελεολογία είναι ενυπάρχουσα στην ύλη. Η ύλη αρχικά, βρίσκεται σε κατάσταση δυνατότητας, «δυνάμει ον» σ΄αυτήν ενυπάρχει μια εσωτερική προς τον τελικό σκοπό προωθητική δύναμη, η «εντελέχεια», η οποία πραγματώνει την ύλη σε «ενεργεία ον», προσδίδοντάς της το πρότυπο σχέδιο, το «είδος» προς το οποίο στόχευε. Ο Αριστοτέλης στα «Φυσικά 194α25» μας λέει: «Ανήκει στην ίδια την επιστήμη να γνωρίζει την τελική αιτία και τον σκοπό της και όσα υπάρχουν λόγω αυτών. Η φύση είναι σκοπός και τελική αιτία... Δεν αποτελεί κάθε τέλος σκοπό, αλλά μόνο το τέλος που είναι το πιο καλό και τέλειο». Η τελεολογική θεώρηση του κόσμου που εισάγει ο Αριστοτέλης, θα κυριαρχήσει για 20 αιώνες, θέτοντας σε αφάνεια τον αιτιοκρατικό τρόπο θεώρησης των προσωκρατικών. Στα πλαίσια της σχολαστικής θεολογίας, η οποία αξιοποίησε την Αριστοτέλεια φυσική, η κοσμική σκοπιμότητα ανάγεται στην παντοδυναμία του Θεού (Ντον Σκότους, William Ockham /William of Ockham).

Η Σκέψη στον Ηράκλειτο

Στη συνέχεια του σημειώματός μας θα αναπτύξουμε περιεκτικά, τη σκέψη του Ηράκλειτου και του Παρμενίδη και αυτό γιατί θεωρούμε ότι στην «οντολογία» των αρχαίων αυτών στοχαστών, η λογική δεν έχει αυτονομηθεί από τη μεταφυσική, το αισθητό από το υπερ-αισθητό, το είναι των όντων προσεγγίζεται ως ενότητα του λόγου και του είναι και μ΄αυτή την έννοια το οντολογικό δεν έχει υποταχθεί στο οντικό. Ο Ηράκλειτος πασχίζει να σκεφτεί τον ρυθμό-Λόγο του κόσμου, του ανθρώπου και της πόλις μέσα στην τραγικότητα του γίγνεσθαι. Ο Παρμενίδης, με την αυστηρότητα στη σκέψη του, εισάγει την αξιωματική λογική. Ο στοχασμός του επιχειρεί να συλλάβει το Είναι και το Ένα και να υποτάξει το Μη Είναι και το Πολλαπλό.

Για τον Ηράκλειτο η Φύση, ως το Εν-Όλον, κατανοείται ως η ενότητα-πολλαπλότητα όλων όσων είναι και αποκαλύπτονται και όσων δεν είναι και αποκρύπτονται. Στον Ηράκλειτο, ο Θεϊκός Λόγος της Φύσης (Είναι εν τω Γίγνεσθαι) συνθέτει και συμφιλιώνει τις φαινομενικές αντιθέσεις και αντιφάσεις που παρατηρούνται, αλλά και τις

συνέχει, διασφαλίζοντας την αδιατάρακτη ενότητα και συνοχή τους παρά τις αέναες μεταμορφώσεις που συμβαίνουν. Το «ταυτόν» των διπολικών αντιθέσεων δε σημαίνει ότι οι διπολικές αντιθέσεις αποτελούν ταυτότητες με την έννοια της τυπικής λογικής. Η ενότητα των αντιθέτων υπαινίσσεται, ότι στο πρωταρχικό οντολογικό επίπεδο, τα αντίθετα ταυτίζονται μεταξύ τους, γιατί το ένα προσδιορίζεται και συνυπάρχει με το άλλο και εξαιτίας του άλλου. Θα αναρωτηθεί κάποιος και δικαιολογημένα, ποια η σχέση του «ταυτόν» με τη ρήση που αποδίδεται στον Ηράκλειτο. «αεί πάντα ρει»; Σ΄αυτό το σημείο να διευκρινήσουμε ότι στα σωζόμενα αποσπάσματα του Ηράκλειτου, δεν αναφέρεται ρητά το ουσιαστικό «Είναι». Σ΄ όσα αποσπάσματα χρησιμοποιείται το «είναι» δεν μπορούμε να αποφανθούμε κατηγορηματικά αν το «είναι» είναι οντολογικό-υπαρκτικό ή απλώς συνδετικό. Το «ταυτόν» είναι το «Είναι»; Ποια η σχέση του «Είναι» με το «Γίγνεσθαι»; Θα λέγαμε ότι το «Είναι» είναι η συμμετρική σχέση των αντιθέτων (εν πάντα είναι), η οποία επιτυγχάνεται μέσω της αέναης αντίθεσης και αλλαγής (γινόμενα πάντα κατ΄έριν και χρεών), σύμφωνα με το νομοτελειακό «μέτρον»=Λόγο (γινόμενον πάντων κατά το λόγον τόνδε). Έτσι, το «ταυτόν» ως Λόγος «Είναι» ή αλλιώς το «Είναι» είναι η ενότητα των αντιθέτων μέσα στη μεταβολή, στο «γίγνεσθαι». Ο Αξελός παρατήρησε την αρχέγονη συγγένεια του «είναι» και του «γίγνεσθαι» όπως αποκαλύπτεται στην ελληνική γλώσσα. Έτσι, σημειώνει: «το «είναι» (είναι, ον) είναι κυριολεκτικά συνδεδεμένο με το γίγνεσθαι, σε σημείο που για δύο χρόνους του ρήματος ειμί (τον αόριστο και τον παρακείμενο) να χρησιμοποιείται το ρήμα γίγνεσθαι (εγενόμην, γέγονα)».

Ο ρυθμός της ηρακλειτικής διαισθητικής και ενορατικής διαλεκτικής δεν είναι τριαδικός, όπως αργότερα στον ορθολογικό ιδεαλισμό του Hegel [θέση-αντίθεση-σύνθεση], αλλά δυαδικός και η σκέψη του ενώνει τα αντίθετα χωρίς να τα ταυτίζει ή να τα συνθέτει. Ο Ηράκλειτος δε στοχάζεται μέσα στα πλαίσια της τυπικής και εννοιοκρατικής λογικής, δε δεσμεύεται από την αξιωματικά θεσπισμένη λογική δομή της γλώσσας, δε διατυπώνει θεωρησιακές προτάσεις και κατηγορηματικές κρίσεις οι οποίες να θεμελιώνονται στην κυριαρχία του συνδετικού ρήματος «εστί». Τα παραπάνω γνωρίσματα της οντο-λογικής λογικής, τα οποία καθόρισαν την ιστορία της Δύσης και της μεταφυσικής της, έχουν αφετηρία τις αναζητήσεις του Ζήνωνα και ολοκληρώνονται από τον Αριστοτέλη με τη κατασκευή του αξιωματικού συστήματος της τυπικής λογικής, η οποία έχει ως πυρήνα της την αρχή της ταυτότητας -της μη αντίφασης και την κατηγορηματική δομή της πρότασης. Η τυπική λογική, η οποία

χειρίζεται ήδη διαμορφωμένες νοητικά και επεξεργασμένες νοηματικά έννοιες, διακρίνει δύο τύπους αντίθεσης των εννοιών: αντίθετες έννοιες (άσπρο-μαύρο) και αντιφατικές (άσπρο-μη άσπρο). Ο Ηράκλειτος στρέφεται στον Κόσμο ερωτηματικά, θεωρεί ότι ο Κόσμος αποτελεί μια αινιγματική ερώτηση που διατηρείται δραματικά ανοιχτή, υποψιάζεται ότι ο Κόσμος μας απευθύνει μια ερώτηση μονοσήμαντη όσο και πολυσήμαντη, η οποία επιδέχεται διερευνητικών και στοχαστικών απαντήσεων. Η Ηρακλείτεια διαλεκτική λογική ή πιο εύστοχα σχεσιολογία και ρυθμολογία, διαπλάθει μια σκέψη και διαμορφώνει έννοιες που δημιουργούν δεσμούς μεταξύ των αντιθέτων, χωρίς να απαλείφουν τις διαφορές τους. Η γραμματικο-συντακτική δομή της γλώσσας αντιπαραβάλλει σε κάθε κατάφαση την αντίφασή της και αναδεικνύει το αμφίρροπο, διφορούμενο και μη αποφασίσιμο νόημα κάθε έκφρασης. Ο «εικονικός» και «ανεικονικός», ο οπτικός και οραματικός χαρακτήρας της γλώσσας, η σύνθεση λόγου, λέξης, εικόνας και ρυθμού, η πλαστική δηλαδή, πολυεστιακότητα της γλώσσας δε μας επιτρέπουν να αποδώσουμε ένα μονόσημο νόημα στον λακωνικό, σιββυλικό και αποφθεγματικό λόγο του. Ο Λόγος του δεν είναι τόσο αναλυτικός -παραγωγικός ή επαγωγικός-, αλλά ενιαίος και πολύσημος εμπειρία και σκέψη, πράξη και στοχασμός συνυπάρχουν δυναμικά. Η «γνώση» του κόσμου, της ενότητας δηλαδή των πάντων, δε συντίθεται σταδιακά με συλλογιστική μεθοδολογία και δεν υποστηρίζεται με λογικά επιχειρήματα, αλλά απο-καλύπτεται αιφνίδια μέσα σε μια εικόνα ή σ΄ένα απροσδόκητο όραμα. Η σκέψη και η γλώσσα του Ηράκλειτου και η σχεσιακή δομή τους, κατοπτρίζουν την ιανόμορφη πραγματικότητα του Κοσμικού Λόγου, την άρρηκτη σχέση «λογικού» και «μεταλογικού», «φυσικού» και «υπερβατικού».

Άλλωστε ο Ηράκλειτος δεν επιδιώκει να απο-δείξει, αλλά να δείξει. Έτσι, δε διαλέγεται, δεν εξηγεί και δε διδάσκει, αλλά προφυτεύει-σημαίνει με τα ίχνη που εκφράζεται και μυεί. Ακολουθεί και ο ίδιος, αυτό που θα πει για το θεό Απόλλωνα: «Σίβυλλα δε μαινομένωι στόματι καθ΄Ηράκλειτον αγέλαστα και ακαλλώπιστα και αμύριστα φθεγγόμενη χιλίων ετών εξικνείται τηι φωνήι δια τον θεόν ...ο άναξ, ου το μαντείον έστι το εν Δελφοίς, ούτε λέγει ούτε κρύπτει, αλλά σημαίνει». Στον αποφθεγματικό αυτό σπάραγμα σχετίζονται, χωρίς να ταυτίζονται και χωρίς να διακρίνονται, η δυνατότητα της φιλοσοφικής γλώσσας (μεταφυσικής) και η ποιητική γλώσσα (λυρική και τραγική). Το ποιητικό ρήμα «εμψυχώνει» την ποιητική δράση του φιλοσοφικού λόγου, είναι ο μίτος που ξετυλίγει το δραματικό γίγνεσθαι της σκέψης και την συνοδεύει αδιάλειπτα σ΄όλες τις ιστορικές

περιπέτειές της. Πολύ αργότερα, η μεταφυσική φιλοσοφία με τους σοφιστές, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, αλλά και όλη η ιστορία της μέχρι και τα «αντι-μεταφυσικά ρεύματα, τον ριζικό εμπειρισμό και θετικισμό, περιόρισαν τη σκέψη στη διάσταση της επιχειρηματολογίας, της κατάδειξης, της απόδειξης και μ΄αυτή την έννοια όλη η ιστορία της φιλοσοφίας, όπως και η ιστορία του Δυτικού κόσμου που οικουμενικοποιείται ήταν περισσότερο ή λιγότερο μυθο-λογική.

Ο Λόγος του Ηράκλειτου πιστεύει σε μια θεμελιακή σύμπτωση του Είναι εν τω γίγνεσθαι και της σκέψης, η προκλασική και αρχαϊκή οντολογία (λόγος του όντος) και γνωσιοθεωρία του δεν αντιπαραθέτει την Ιδέα στην Ύλη, δεν αντιθέτει τις αισθήσεις στη λογική. Η μέθοδός του αγνοεί τις ύστερες μεταφυσικές διχοτομήσεις του υλισμού με την πνευματικότητα, του ρεαλισμού με τον ιδεαλισμό, του εμπειρισμού με τον ορθολογισμό και τον συνεπαγόμενο ανθρωπολογικό διχασμό σώματος και ψυχής, ψυχής και λόγου. Με τον Παρμενίδη και την απόσχιση του Είναι από το γίγνεσθαι, το νου από την αίσθηση, αυτές οι αντιθέσεις θα σφραγίσουν ανεξίτηλα την ιστορία της Δυτικής φιλοσοφίας. Για τον Ηράκλειτο, πραγματική υπόσταση δεν έχουν η ύλη, τα πράγματα ή το πνεύμα, αλλά μόνο οι διεργασίες που έγκεινται σε μια αέναη διαλεκτική σύγκρουση και σύνθεση των αντίθετων τάσεων, όπου σε στιγμές ισορροπίας παρατηρείται φαινομενική σταθερότητα, ενώ η εναλλαγή της μιας ή της άλλης τάσης, οδηγεί στη διηνεκή ροή, κυκλική φθορά και γέννεση των πάντων, «Πόλεμος πάντων μέν πατήρ εστί».

Αν ο ‘‘πόλεμος’’ είναι η αιώνια σύγκρουση των αντιθέτων, η δικαιοσύνη είναι η κοσμική δύναμη που εξασφαλίζει τη συνοχή του κοσμικού γίγνεσθαι, μέσα από τον πόλεμο των αντιθέτων. Ο πόλεμος των αντιθέτων είναι δικαιοσύνη, η δικαιοσύνη ως κοσμική αναγκαιότητα, ως πεπρωμένο. Η δικαιοσύνη κυβερνά τόσο τη φύση, όσο και τον πόλη και το θετό της δίκαιο (που είναι η ψυχή της πόλης και του θετού της δικαίου). Η παραβίαση της δικαιοσύνης συνιστά ύβρη, που επισύρει αμέσως την τιμωρία, τη νέμεση. Οι νόμοι της πόλης είναι το αποτύπωμα των θείων νόμων και η δικαιοσύνη των ανθρώπων είναι το αποτύπωμα της κοσμικής δικαιοσύνης που κυβερνά τη συμπαντική Ολότητα. Η ύβρις δεν συνιστά απλώς παραβίαση των κοινωνικών νόμων, αλλά παραβίαση των θείων συμπαντικών νόμων. Αυτό κατανοείται μέσα στα πλαίσια της στοχαστικής σκέψης του Ηράκλειτου και όλης της κλασικής τέχνης και φιλοσοφίας, στην οποία ο Λόγος της ένθεης κοσμικής φύσης μετέχει σε κάθε φαινομενική εκδήλωση, μ΄αυτή την έννοια η πόλη είναι το φανέρωμα του

συμπαντικού Είναι και του Λόγου του.

Ο Ηράκλειτος, σε αντίθεση με τις άλλες κοσμολογίες της εποχής του, δεν αναγνωρίζει ότι η ιστορία του σύμπαντος θεμελιώνεται σε μια αρχή και κατατείνει σ΄ένα τέλος. Το σύμπαν υπάρχει ανέκαθεν και θα συνεχίζει να υπάρχει εις το διηνεκές σε μια δυναμική ισορροπία των αντιθέτων στοιχείων που το συνθέτουν και αυτό γιατί διέπεται από τον Κοσμικό Αιώνιο Λόγο που ρυθμίζει τη σχέση των αντιθέτων. Η κυκλική αντίληψη του Χρόνου, η ειμαρμένη και η νομοτέλεια αποτελούν δομικές προϋποθέσεις της Ηρακλείτειας κοσμο-λογικής σκέψης, «Κόσμον τόνδε», θα διακηρύξει ο Ηράκλειτος, «τον αυτόν απάντων, ούτε τις θεών ούτε ανθρώπων εποίησεν, αλλά ήν αεί και έστιν και έσται πυρ αείζων, απτόμενον μέτρα και αποσβεννύμενον μέτρα» [την τάξη του κόσμου, η οποία είναι για όλα ανεξαιρέτως τα όντα, δεν τη δημιούργησε κανείς, ούτε θεός ούτε άνθρωπος, αλλά ήταν πάντοτε και είναι και θα είναι αιώνιο ζωντανό πυρ, το οποίο ανάβει σύμφωνα με καθορισμένο μέτρο]. Αιώνιος είναι μόνο ο «Λόγος» που ρυθμίζει την αέναη κίνηση και την αλλαγή, καθώς και το κατ΄εξοχήν φυσικό φαινόμενο που αποκαλύπτει αυτή τη μεταβολή, το «πυρ», τη φωτιά. Ο Κοσμικός Λόγος είναι ομόλογος της σκέψης του ανθρώπου, η οποία όταν είναι αληθινή, αναγνωρίζει και ονομάζει τη Μεγάλη Φύση και το Σύμπαν. Ο Λόγος προ-φέρει το «Εόν», το Είναι των όντων και ταυτίζεται με την «α-λήθειαν». Έτσι, ο Λόγος εξισώνεται με το Είναι και την Αλήθεια. Ο Λόγος, η αλήθεια, το «μη δυνόν ποτε», δηλαδή η «φύσις», το «αεί φύον», ταυτίζεται με το «αείζωον». Στη φράση του Ηράκλειτου «πυρ αείζωον», το «αείζωον» δε σημαίνει απλώς «αιώνιο», αλλά το διαρκώς ερχόμενο στην εμφάνεια πυρ, το οποίο συνδηλώνει τη «φύσιν», τον Λόγον. «Φύσις» σημαίνει με το «μη δυνόν ποτε», αυτό που έρχεται διαρκώς στην εμφάνεια, αλλά το οποίο βρίσκεται σε μια σιωπηλή, αλλά δυναμική αναφορά ως προς την «αφάνεια», τη «λήθην». Έτσι, ενδεχομένως, μπορεί να ερμηνευθεί η ρήση του Ηράκλειτου: «φύσις κρύπτεσθαι φιλεί», δηλαδή αυτό που διαρκώς μένει στην εκκάλυψη (δηλαδή η φύσις), αγαπά να μένει στην κάλυψη.

Σ΄αυτό το καταύγασμα του Λόγου και της Αλήθειας, «ούτε τις θεών ούτε ανθρώπων» μπορεί να παραμείνει κρυμμένος. Σ΄αυτή τη συνάφεια λόγου, η αλήθεια δεν έχει προσλάβει το χαρακτήρα της τυπικής ορθότητας, ούτε είναι υποκειμενική, αλλά αναφέρεται στην Ολότητα, η οποία είναι κοινή για όλους και για όλα και αποκαλύπτεται σ΄αυτούς που έχουν φρόνηση. Πώς μπορούμε λοιπόν να οδηγηθούμε στην απόλυτη γνώση, σ΄αυτό το «νόον έχειν» και

«ομολογείν» όταν τα περισσότερα από τα Θεϊκά πράγματα μας διαφεύγουν λόγω έλλειψης πίστης; Ο Ηράκλειτος, σε αντίθεση με τον Παρμενίδη, δεν υποδεικνύει κάποια λογική μέθοδο, απλώς επι-σημαίνει το δρόμο: «Ουκ εμού, αλλά του λόγου ακούσαντες ομολογείν σοφόν έστιν εν πάντα έχειν», όχι εμένα, αλλά το Λόγο ακούοντας είναι σοφό να συμφωνείται ότι τα πάντα είναι μια ενότητα. Η συνειδητοποίηση και η αποδοχή της απόλυτης αγνωσίας μας αποτελεί το εφαλτήριο να διερευνήσουμε και να συμφωνήσουμε με το Λόγο, τον «κοινόν και θείον», ο οποίος φανερώνει και καταυγάζει τη μοναδική α-λήθεια: την ενότητα όλων των όντων. Ο συμπαντικός και θείος Λόγος είναι ομόλογος με το Λόγο της ανθρώπινης ψυχής. Έναν Λόγο που βρίσκεται στα απύθμενα βάθη της ψυχής και παραμένει δυσπρόσιτος και ανεξερεύνητος: «Ψυχής πείρατα ιών ουκ αν εξεύροιο πάσαν επιπορευόμενος οδόν, ούτω βαθύν λόγο έχει», στη διαδρομή σου δε θα καταφέρεις να ανακαλύψεις τα πέρατα της ψυχής προς όποια κατεύθυνση και εάν πορευθείς. Τόσο βαθύς, απεριόριστος και χαώδης είναι ο Λόγος της Ψυχής. Έτσι, ο δρόμος προς την «ομολογίαν», τη συμφωνία με τον συμπαντικό Λόγο, διέρχεται αναπόφευκτα μέσα από τα λαβυρινθώδη μονοπάτια της ανθρώπινης ψυχής. Όμως, για να αναζητήσουμε και να διερευνήσουμε τον Λόγο της Ψυχής απαιτείται άκρα ταπεινότητα και αποβολή κάθε ατομικής «ιδίαν φρόνησιν» μέχρι να αχθούμε στο κοινό, «ξυνού» Λόγου, στην ένωση με τη τάξη και τον ρυθμό του σύμπαντος κόσμου, στην ορθολογική όσο και ενορατική, αλλά και μυστική βίωση του «εν πάντα». Ακούγοντας τον Λόγο, θα αναγνωρίσουμε ότι όλα είναι Εν, η σοφία προέρχεται από την «ομολογία». Το ερώτημα που ανακύπτει είναι από ποια αφετηρία να ξεκινήσουμε την πορεία προς την «ομολογία». Να ξεκινήσουμε από τον ανθρώπινο λόγο (ψυχικό-νοητικό) και με αφαιρέσεις να αναχθούμε στο Εν-Παν (θείου και κοσμικού Λόγου) ή να ξεκινήσουμε, αντίστροφα, από τον θεολογικό ή κοσμολογικό λόγο; Οι παραπάνω ερωτήσεις μας παραπλανούν γιατί προϋποθέτουν μια μεταφυσική (μυθική ή λογική ή μυθο-λογική) αρχή ως έναρξη της σύλληψης του Ενός-Παντός. Αν ξεκινήσουμε από τον ανθρώπινο λόγο (ιστορικο-κοινωνικό) θα αντιμετωπίσουμε το Εν-Παν μέσω της ανθρωπολογικής προοπτικής. Αν ξεκινήσουμε από τον θεολογικό λόγο, θα τον αντιμετωπίσουμε μέσω της προοπτικής του Δημιουργού Θείου και ιερού όντος. Αν ξεκινήσουμε από τον κοσμολογικό λόγο, θα το αντιμετωπίσουμε μέσω της προοπτικής της κοσμικής φύσης. Όλοι αυτοί οι ενδοκοσμικοί λόγοι του Λόγου θεωρούν αποσπάσματα του Εν-Όλου, αποτελούν προοπτικές και διαστάσεις του Εν-Όλου, όπως παρίστανται στην ανθρώπινη σκέψη. Ο Ηρακλείτιος Λόγος διαμένει σε κάθε θε-

ματικό πεδίο-λόγο και το Εν-Όλο «είναι» παρών, εν απουσία, σε κάθε αποσπασματική (και αρθρωμένη με την Ολότητα) προοπτική και διάσταση του Κόσμου. Λόγος και Εν-Όλο ταυτίζονται στην Ηρακλείτια σκέψη. Θα λέγαμε ότι Λόγος «είναι» η κινούμενη ενότητα του πολλαπλού και η μεταβαλλόμενη πολλαπλότητα του Ενός χωρίς ενότητα και πολλαπλότητα να ταυτίζονται, αλλά και χωρίς να διακρίνονται. Άλλωστε η γλώσσα του Ηράκλειτου που σχετίζει, χωρίς να ταυτίζει, το είναι με το γίγνεσθαι, παραμένει αποκαλυπτική του αινίγματος του κόσμου και της σκέψης, ο κόσμος της ολότητας είναι εν τω γίγνεσθαι. «Όλα όσα είναι γίνονται, αλλά το γίγνεσθαι είναι και το είναι δεν είναι παρά εν τω γίγνεσθαι». Η εναλλαγή παρουσίας – απουσίας «ουσιώνει» το παιχνίδι του Κόσμου, αίρει τις νοητικές διακρίσεις, καθιστά την σκέψη εμπειρία της αναζήτησης και της περιπλάνησης και τον άνθρωπο «ον», χωρίς παγιωμένη μορφή, ά-τοπο και μόνιμα καθ΄όδόν. Είναι και μη Είναι εναλλάσσονται αενάως και μεταμορφώνονται αμοιβαία συγκροτώντας το Όλον-Τίποτα που δεν είναι, αλλά ξετυλίγεται ως Χρόνος.

Οι κλασικοί φιλόσοφοι της αρχαιότητας, ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης επιχείρησαν να διερευνήσουν την Ηρακλειτιανή σκέψη με πρόθεση να την κατανοήσουν, αλλά κυρίως για να την αντικρούσουν. Έτσι, ο Πλάτωνας σημειώνει στον Κρατύλο (402a 440a και b): «Λέγει που Ηράκλειτος ότι πάντα χωρεί και ουδέν μένει και ποταμού ροή απεικάζων τα όντα λέγει ως δις ες τον αυτόν ποταμόν ου αν εμβαίης (...) Αλλ΄ουδέ γνώσις είναι φάναι εικός, ω Κρατύλε, ει μεταπίπτει πάντα χρήματα και μηδέν μένει ει μεν γαρ αυτό τούτο, η γνώσις, του γνώσις είναι μη μεταπίπτει, μένοι τε αν αεί η γνώσις και είη γνώσις, ει δε αεί άλλο είδος γνώσεως και ουκ αν είη γνώσις και εκ τούτου του λόγου ούτε το γνωσόμενον ούτε το γνωσθησόμενον αν είη». Εξίσου ο Αριστοτέλης, με την ύψιστη οντολογική και λογική αρχή του, την αρχή της μη αντίφασης, εγκαλεί τον Ηράκλειτο όταν αυτός σκέπτεται «πάντα είναι και μη είναι (...) λέγων, πάντ΄αληθή και πάντα ψευδή..» (Μετά τα φυσικά Γ7, 1012a).

Με τους Πλάτωνα και Αριστοτέλη, ο στοχαστικός και ποιητικός λόγος του Ηράκλειτου μετατρέπεται σε φιλοσοφικό και μεταφυσικό λόγο, η αγάπη για τη σοφία γίνεται σχολή και διδασκαλία. Η σκέψη που στοχάζεται το είναι εν τω γίγνεσθαι της ολότητας του κόσμου, διασπάται σε είναι και γίγνεσθαι, το είναι διακρίνεται από το μη είναι, η ιδέα του φαινομένου γίνεται η ουσιαστική όψη του και το φως της αλήθειας αποκαλύπτεται από τον ανθρώπινο λόγο που εξελίσσεται σε υπέρτατο κριτή των όντων και των πραγμάτων. Αυτές οι

εξελικτικές μεταλλαγές είχαν ως συνέπεια την υποταγή του χρόνου και των μεταμορφώσεων του τραγικού γίγνεσθαι στην αιωνιότητα του Είναι, τον εκτοπισμό της ανοικτής και περιπετειώδους, σφαιρικής και αποσπασματικής έρευνας σε θεματοποιημένη, εξειδικευμένη και αναλυτική γνώση που καταλήγει στον νεώτερο κόσμο, στον κατακερματισμό των επιστημών, στην τεράστια πληθώρα πληροφοριών και την πολύπλευρα επεκτεινόμενη αποδιοργάνωση και ισοπέδωση της σκέψης και της ζωής.

Αν από τον Παρμενίδη και μετά, το Είναι πήρε το προβάδισμα έναντι του μη Είναι, της αρνητικότητας του γίγνεσθαι και του Χρόνου, στη δύση του Δυτικού Πολιτισμού, το Είναι συναντά την άλλη του όψη του Κόσμου, το μη Είναι, το τίποτα, το κενό, την αρνητικότητα (αυτό που απέκλεισε και απέρριψε του επιβάλλεται κυριαρχικά). Η άρνηση της παρουσίας της αρνητικότητας από την κλασική μεταφυσική σκέψη, αναδεικνύει ένα άλλο κάλεσμα που απευθύνεται στην σκέψη και απαιτεί μια νηφάλια διαθεσιμότητα για να δοκιμαστεί και να αναληφθεί. Πέραν από τις μεταφυσικές διακρίσεις ανοίγει η εποχή της ενιαίας και διαφοροποιημένης σχέσης Εν-Όλου και Τίποτα, Εν-Παντός και Μηδενός. Η σκέψη αναζητά την εμπειρία της Ολότητας του Χρόνου, η οποία μετέχει μέσω των αέναων χωροχρονικών μεταμορφώσεων του, σε κάθε εκδήλωση της σκέψης και της ζωής με μοναδικό τρόπο κάθε φορά.

Ο Λόγος και η Διαλεκτική στην Ιστορία

Ο Λόγος ετυμολογικά προέρχεται από το λέγειν και λέγειν πρωταρχικά σημαίνει συλλέγειν, συλλογή και υπό τη στενότερη έννοια, αρίθμηση. Η έννοια της αρίθμησης διακλαδίζεται σε: «απαρίθμηση» > «αφήγηση» (ως αρχική απαρίθμηση γεγονότων) > «αγόρευση» > «ομιλία» > «πρόταση» και σε: «λογαριασμό» > «υπολογισμό» > «απολογισμό» > «συλλογισμό» > «διευκρίνιση» > «συζήτηση» > «επιχειρηματολογία», καθώς και «διάκριση» > «εκτίμηση» >«αιτιολογία» > «αιτία» > «δικαιολογία» > «λογοδοσία» > «σχέση» > «αναλογία» > «συμμετρία» > «μέτρο». Αν αυτές είναι οι σημασιολογικές εκδοχές που αποδίδονται στον Λόγο από την ελληνική γλώσσα, ας εξετάσουμε τις σημασίες που προσλαμβάνει στις άλλες γλώσσες. Ο γερμανικός όρος που αντιστοιχεί στον Λόγο είναι το «Vernunft» που προέρχεται από το «vernehmen» και σημαίνει «ακούω κάποια ομιλία που έχει νόημα». Η αγγλική «reason» που συνδέεται με τα αρχαία γαλλικά και τα λατινικά, εισάγει την έννοια του μέτρου. Η ρωσική «razoum» προέρχεται από το «ratio» και το αγγλικό «mind» σαξονικής προέλευσης, το οποίο καταδεικνύει, καταρχήν την ικανό-

τητα της μνήμης, αλλά και την ανάμνηση των νεκρών. Στα γαλλικά, η λέξη «raison» προέρχεται από το λατινικό «ratio» που σημαίνει «υπολογισμός». Με τη «ratio» υπογραμμίζεται η αυστηρότητα του υπολογισμού, το ρήμα «reor» σημαίνει «σκέφτομαι» με τη σημασία του «πιστεύω, είμαι της γνώμης», ενώ με τη μετοχή «ratus» επανέρχεται η έννοια του «υπολογισμού».

Αναγνωρίζουμε και κατανοούμε από τις σημασιολογικές διακλαδώσεις που προσλαμβάνει ο Λόγος και τις συνειρμικές σημασίες που ξετυλίγονται σε κάθε μία απ΄αυτές τις διακλαδώσεις, τη διφορούμενη, αμφίπλευρη και αβέβαιη σημαντική του. Όλες οι ερμηνευτικές διερευνήσεις που επιχειρήθηκαν στο γίγνεσθαι της σκέψης ανέδειξαν και αντιμετώπισαν τον Λόγο μέσω ιδιαίτερων και μονοδιάστατων προοπτικών. Κάθε απόπειρα υιοθέτησης μιας μονοσήμαντης προοπτικής, από όσες αναφέρθηκαν παραπάνω, περιορίζει το πλάτος και μειώνει το βάθος της έννοιας και αντίστροφα. Θα λέγαμε ότι Λόγος «Είναι» το σύν-ολο όλων των σημασιών που του έχουν αποδοθεί στην ιστορία της σκέψης. Ο Λόγος ως Κόσμος είναι συν-ολο μη κατηγοριοποιήσιμο με τον εαυτό του και μ΄αυτή την έννοια, μη συμβολοποιήσιμο που εκφράζεται, όμως, με και δια των συμβόλων. Ο Λόγος του Ηράκλειτου δεν μπορεί να εντοπιστεί στον χώρο και δεν εξαρτάται από μια ιδιαίτερη στιγμή του χρόνου μ΄αυτή την έννοια δεν μπορεί να αποτελέσει «αντικείμενο» νοητικής γνώσης. Όντας ο Λόγος, το μη αναπαραστάσιμο και ανυπολόγιστο, αρθρωμένο και φευγαλέο πολυκεντρικό κέντρο (είναι εν τω γίγνεσθαι), η δέσμη που συνδέει και ξετυλίγει ενιαία και πολυδιάστατα όλες τις ειδικές θεματικές της σκέψης και τις ιδιαίτερες γνωστικές-ερμηνευτικές προοπτικές του. Ο Λόγος, ως η ποιητική της προφάνειας του αρρήτου μόνον αποφατικά μπορεί να κατανοηθεί και αυτό απαιτεί μια υπέρβαση του «γιγνώσκειν», του είναι, του όντος και της ουσίας καθως και αποδέσμευση από κάθε οντολογικό ή γνωσιοθεωρητικό πρότυπο. Η διάνοιξη της σκέψης στο άρρητο, προϋποθέτει την ισηγορία και συζυγία της ταυτότητας και της ετερότητας. Αυτό σημαίνει τόσο υπέρβαση της νοησιαρχικής φιλοσοφίας και της μεταφυσικής σκέψης, όσο και υπέρβαση του υποκειμένου αλλά και του αντικειμένου καθώς και την ανάληψή τους από την εναλλασσόμενη σκέψη του ανοικτού χωροχρόνου και των αέναων μεταμορφώσεών του.

Στην ιστορία της σκέψης, η έννοια του Λόγου έχει διερευνηθεί μέσω πολλαπλών ερμηνευτικών προοπτικών. Όλες οι σημασίες που έχουν αποδοθεί στον Λόγο στο γίγνεσθαι του κόσμου, συμπυκνώ-

νονται με ενιαίο τρόπο στην πρωταρχική και καταστατική συνθήκη του «είναι» του Λόγου. Ο Λόγος διατυπώθηκε στην προσωκρατική σκέψη (κυρίως στον Ηράκλειτο και λιγότερο στον Παρμενίδη και τον Δημόκριτο) και ξετυλίχθηκε στις εξειδικευμένες θεματικές της σκέψης, οι οποίες αναφέρονται στα αποσπάσματα του κόσμου ή σε σύνολα αποσπασμάτων ή στις σχέσεις των συνόλων. Ο Λόγος είναι αυτός που ζωογονεί την πλατωνική υπερβατική διαλεκτική του βιωμένου ιδεαλισμού, την Αριστοτέλεια οντο-θεολογία, αλλά και τη χριστιανική θεολογία, τον εγελιανό λόγο και την ιδεαλιστική διαλεκτική του και τον λόγο της ιστορικής διαλεκτικής του Marx.

Ενώ όμως, για τον Ηράκλειτο ο Λόγος «είναι» λέγειν σκεπτόμενο και ποιητικό του Εν-Όλου, με τους σοφιστές ο Λόγος μετασχηματίζεται σε ρηματική ομιλία και ο στοχαστικός βίος γίνεται υπόθεση ρητορείας, τεχνική της επιχειρηματολογίας και διδασκαλία. Με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, εραστές της σοφίας και της γνώσης, ο Λόγος γίνεται φιλοσοφικός και μεταφυσικός. Ο Λόγος ως είναι εν τω γίγνεσθαι του Εν-Όλου, μεταβάλλεται σε απόπειρα καθυπόταξης της χρονικότητας του γίγνεσθαι στην ά-χρονη παρουσία του Είναι και της υπερβατικής ουσίας του. Με τους δύο μεγάλους δασκάλους της σκέψης, το Εν-Όλον διασπάται, το είναι διαχωρίζεται από το μη είναι, η ιδέα του φαινομένου γίνεται η κυρίαρχη όψη του, η αλήθεια οδηγείται προς την adaequatio intellectus et rei και ο ανθρώπινος λόγος μετασχηματίζεται σε κριτή της αλήθειας και της ουσίας των όντων και των πραγμάτων. Η δυαδικότητα της διαλεκτικής δομής της Ηρακλειτιανής γλώσσας της σκέψης, ο διφορούμενος και αντιφατικός χαρακτήρας του λέγειν της, μετασχηματίζεται σε οντολογική λογική της ταυτότητας, η οποία αγνοεί το αντίθετο, το αντιφατικό και τη διαφορά τους με την ταυτότητα. Ενώ ο Λόγος του Ηράκλειτου, διέπει τον κόσμο που είναι εν τω γίγνεσθαι, ο κόσμος της ζωής δεν είναι ιστορία αφηγημένη και πλασμένη από τον άνθρωπο και τις επιδιώξεις του. Η γλώσσα είναι πάντα εν τω γίγνεσθαι του χρόνου, αναδεικνύοντας τη σχέση των αντιθέτων και τις αέναες μεταπτώσεις τους.

Από την αρχαιοελληνική φιλοσοφική σκέψη και εντεύθεν, μετά από μια σειρά μεταμορφώσεων, ο Λόγος αναδύεται και αναπτύσσεται μέσα στην ανθρώπινη ιστορία, η γλώσσα αυτονομείται, γίνεται ενδοκοσμική, κόσμος μέσα στον Κόσμο, και κατασκευάζει την πραγματικότητά του. Έτσι, ορθώνεται το σύμπαν του ανθρώπινου Λόγου και των μεταφυσικών ή φυσικών παραστάσεών του, που γνωρίσαμε στην ιστορία της Δυτικής σκέψης. Η γλώσσα εξειδικεύ-

εται σε κοσμολογικές, θεολογικές ή ανθρωπολογικές θεωρήσεις που προσπαθούν, ανθρωποκεντρικά και ανθρωπομορφικά, να κατανοήσουν διαστάσεις του Έν-Όλου. Η χρονικότητα του γίγνεσθαι απορροφάται από την Ιστορία και την λογοτεχνική της δομή. Όλοι οι λόγοι του Λόγου και οι γλώσσες της Γλώσσας φωτίζουν, αναμφίβολα, διαστάσεις του Κόσμου, αφήνοντας όμως ανεξερεύνητο το αρθρωμένο, αλλά μετέωρο «κέντρο» του που δεν είναι, αλλά ξετυλίγεται ως Χρόνος μαζί με τον άνθρωπο. Αναδυόμενοι από την «αρχική» σιωπή, μιλάμε για να καλέσουμε και να ονομάσουμε. Σκέψη (ο αρχαιοελληνικός Λόγος) και Γλώσσα, η μη ταυτολογική ταυτότητά τους, σημαίνουν σχέση με το άνοιγμα του συνόλου του χωροχρόνου και των απεριόριστων διαστάσεών του, που μεταμορφώνονται παραγωγικά σε κάθε όψη, σε κάθε περιοχή, σε κάθε τομέα, σε κάθε τμήμα της Ολότητας του Κόσμου. Κάθε λόγος και κάθε γλώσσα αναφέρονται και αφορούν, μια διάσταση του Όλου, ένα τμήμα της Ολότητας του όντος, έναν ιδιαίτερο τρόπο είναι και σύλληψης του όντος όπως αποκαλύπτεται στην απόκρυψή του, σε κάθε τόπο και στιγμή του ξετυλίγματος του χωροχρόνου. Κάθε λόγος και κάθε γλώσσα συνιστούν μεταφυσικές αφαιρέσεις και εκλογικευμένες εμπειρίες του Εν-Όλου, που παραμένει ά-σκεφτος όταν προσεγγίζεται μόνο με τη λογική σκέψη ή μόνο με το ποιητικό ρήμα. Η εμπειρία του κόσμου μπορεί να προσεγγισθεί στοχαστικά και να βιωθεί ποιητικά, με την επικοινωνία λογικής σκέψης και ποιητικού ρήματος.

Η Σκέψη στον Παρμενίδη

Αν ο Ηράκλειτος ονομάζει το Εν-Όλον, το Είναι εν τω Γίγνεσθαι του Κόσμου, ο Παρμενίδης ονομάζει το Εν-Όλον ως Είναι και το διακρίνει από το μη Είναι (μηδέν). Το Είναι είναι αδιαίρετο, ακίνητο και αμετάβλητο. Για πρώτη φορά ερευνάται η αλήθεια με οντολογικά κριτήρια και για πρώτη φορά ορίζεται ένας ανεξάρτητος από τις αισθήσεις, νοητός κόσμος, ο οποίος θεωρείται πραγματικός. Η Παρμενίδεια αυτή θεώρηση εδράζεται στο μεταφυσικό επιχείρημα ότι «έστι γαρ είναι, μηδέν δ'ουκ έστιν». Στο ποίημά του «Περί φύσεως», θεωρεί ότι το Πραγματικό βρίσκεται στο Εν (Είναι) και όχι στο Πολλαπλό των ποικίλων και μεταβαλλόμενων όντων (Γίγνεσθαι). «Το Είναι όντως είναι, ενώ το μηδέν δεν είναι».

Η παραγωγική επιχειρηματολογία που καταστρώνει για να τεκμηριώσει λογικά την αγέννητη, άφθαρτη και αιώνια ύπαρξη του Είναι μπορεί να συνοψισθεί: Το Είναι είναι αγέννητο και αυτό μπορεί να αποδειχθεί με δύο παράλληλες συλλογιστικές τροχιές: α) Αν είχε

μια Αρχή το Είναι, θα έπρεπε να προέρχεται είτε από το μη Είναι είτε από το Είναι. Αλλά από το μη Είναι δεν μπορεί να προέρχεται γιατί το μη Είναι είναι ανύπαρκτο και αδιανόητο και επίσης γιατί ακόμα και έαν υπήρχε το μη Είναι δε θα υπήρχε κανένας αποχρών λόγος (καμμιά αιτία) από το μη Είναι να προκύψει κάποιο ον. Από την άλλη πλευρά, το Είναι είναι αδύνατο να προέρχεται από το Είναι γιατί αυτό θα πρϋπόθετε ένα άλλο Είναι, πέραν από το πρώτο Είναι και αυτή η διαδικασία θα συνέχιζε στο άπειρο. Κατά τον ίδιο τρόπο, αποδεικνύει ο Παρμενίδης ότι το Είναι δεν έχει τέλος γιατί το τέλος του θα σήμανε την μετάβασή του στο μηδέν, άρα μια τέτοια μετάβαση είναι ανύπαρκτη.

Ο Παρμενίδης, στο ποίημά του «Περί φύσεως», διατυπώνει την οντολογική θεώρηση ότι το πραγματικό «ον» είναι Ένα αδιαίρετο, αγέννητο, άφθαρτο, αμετάβλητο, ακίνητο και αιώνιο. Ο Παρμενίδης δίνει στο Αιώνιο και Απόλυτο Είναι μια α-χρονική διάσταση. Η αιωνιότητα τού Είναι είναι ένα παντοτινό τ-ώ-ρ-α, μια ακατάλυτη συνεχής παρουσία, «ουδέ ποτ΄ήν ουδ΄έσται, επεί νυν έστιν». Επίσης, το Είναι παρουσιάζει και χωρική συνέχεια, είναι αδιαίρετο, ομογενές και αδιαφοροποίητο και αυτό γιατί εάν τέμνονταν από κάτι στο χώρο, αυτό θα ήταν από το μη Είναι, αλλά το μη Είναι είναι αδιανόητο και ανύπαρκτο και σαν μηδέν δεν μπορεί να διαχωρίζει το Είναι. Αν υπήρχε το κενό, θα εμπεριείχε το τίποτα, το μηδέν και επειδή το «μηδέν ουκ έστιν» και το κενό δεν μπορεί να υπάρχει. Επίσης, είναι ακίνητο και αμετάβλητο γιατί κάθε μετατόπιση του Είναι προς ένα άλλο σημείο που δεν είναι, θα σήμαινε την ύπαρξη του κενού και του τίποτα, πράγμα που έχει απορριφθεί εξ υπαρχής από την παραδοχή ότι το Είναι είναι ακίνητο και αμετάβλητο. Για τον Παρμενίδη, λοιπόν, το Είναι είναι αμετάβλητο όχι μόνο χρονικά και χωρικά, αλλά και ποιοτικά και ποσοτικά. Ακόμα, το Είναι είναι περατό και τέλειο, δηλαδή είναι απόλυτα τέλειο, ακέραιο και ολοκληρωμένο καθ΄εαυτό, «ταυτόν τ΄έν ταυτώ τε μένον καθ΄εαυτό τε κείται». Αλλά η αναγνώριση και η περιγραφή του Είναι με βάση τις προηγούμενες λογικές κατηγορίες, αντιβαίνει και προσκρούει στο γίγνεσθαι, δηλαδή στην κίνηση και την αλλαγή του αισθητού κόσμου και τις οποίες καταγράφει η ανθρώπινη αισθητηριακή εμπειρία.

«Το Είναι όντως είναι, ενώ το μηδέν δεν είναι». Με αυτή την κατηγορηματική διακήρυξη, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο Παρμενίδης θέτει τα θεμέλια της οντολογίας ως κεντρικής φιλοσοφικής θεώρησης του Είναι. Για τον Παρμενίδη το Ον είναι Όλον, ένα σύνολο δηλαδή μοναδικό που επιβάλλεται με το να Είναι και που αντιτί-

θεται προς ό,τι Δεν Είναι. Η Παρμενίδεια αυτή θεώρηση εδράζεται στο μεταφυσικό επιχείρημα ότι «έστι γάρ είναι, μηδέν δ΄ουκ΄έστιν», δηλαδή το Είναι υπάρχει, ενώ αυτό που Δεν Είναι, δεν υπάρχει. Το «τίποτα» δεν υπάρχει, άρα το «κενό» δεν υπάρχει. Ακριβώς επειδή δεν υπάρχει κενό που να διαχωρίζει την ύλη, συνάγεται ότι ο Κόσμος είναι ενιαίος και συμπαγής και αυτές του οι ιδιότητες δεν του επιτρέπουν καμμία κίνηση, αφού ούτε διακριτά τμήματα υπάρχουν, ούτε κενός χώρος για να κινηθούν. Έτσι όμως, δεν μπορεί να υπάρξει αλλαγή Ον και Μη Ον νοούνται ως μη αναγώγιμα το ένα στο άλλο «ούποτε δαμή είναι μη εόντα».

Από τη δυϊστική θέση του Παρμενίδη εκκινεί και η κλασική Πλατωνική αντίληψη περί των Ιδεών ως «όντως όντων», η οποία όμως διαφορίζεται στην εξέλιξή της, όταν ο Πλάτων επανέρχεται για να υποστηρίξει, στο διάλογο "Σοφιστή" πως «ον» και «μη ον» είναι οι ακραίοι όροι μια οντολογικής σειράς της οποίας τους ενδιάμεσους όρους, αποτελούν αντιστοίχως, το μη είναι του όντος και το είναι του μη όντος. Ο Παρμενίδης δεν αρκείται στο να υποστηρίξει ότι το Είναι υπάρχει και είναι αιώνιο και αυτό γιατί ως υπάρχον δεν μπορεί να νοηθεί ούτε ως παρελθόν (ήταν) ούτε ως μέλλον (θα είναι). Θέλει να καταστήσει σαφές ότι το Είναι δε γεννάται, καθώς θα έπαυε, αν διαιρούνταν, να είναι ταυτόσημο με τον εαυτό του. Αντιθέτως, μένει ακίνητο και αυτάρκες.

Αυτό όμως που θέλει να υπογραμμίσει ο Παρμενίδης είναι η ταύτιση του «νοείν» και του Είναι, «το γαρ αυτό νοειν εστίν τε και είναι». Το «νοείν» συλλαμβάνει το Είναι που του απο-καλύπτεται και ταυτίζεται μ΄αυτό. Το Είναι φανερώνεται μόνο μέσω του «νοείν» και όχι μέσω των αισθητηρίων οργάνων. Το «νοείν» υπερβαίνει την αισθητηριακή αντίληψη του εμπειρικού κόσμου, ο οποίος χαρακτηρίζεται από τη φαινομενική πολλαπλότητα και την αέναη αλλαγή (γίγνεσθαι) και συνδέεται μ΄αυτό που είναι μόνιμα παρών στο νου (Είναι). Αυτό που Είναι, είναι το ίδιο με αυτό που στοχεύει η νόηση το ον που αναπαριστά η νόηση συμπίπτει με το ον που εξετάζεται από τη νόηση. Αυτό που κάθε φορά εννοείται είναι το παρόν (Είναι) και αντιστρόφως, το παρόν (Είναι) είναι παρόν μόνο εξαιτίας της εννόησής του (το νοείν). Επομένως, Είναι και νοείν είναι το ίδιο, «ταυτόν δ΄εστί νοειν τε και ουνεκεν εστι νόημα». Ο Παρμενίδης ταυτίζει το Είναι με τη Θεϊκή Αλήθεια, η οποία μόνο με τη νόηση, και όχι με τις απατηλές αισθήσεις, μπορεί να συλληφθεί. Ο διαχωρισμός της «απόλυτης αλήθειας» από τον αισθητό κόσμο και η αποδοχή της υπεροχής του νου σε σχέση με την αίσθηση, δημιουργεί μια δυϊστι-

κή θεώρηση που βρίσκει την κορυφαία έκφρασή της στον Πλάτωνα. Ο Πλάτωνας αναρωτιέται: τι είναι αυτό που πάντοτε είναι και δεν υπόκειται στο γίγνεσθαι; Και τι είναι αυτό που συνεχώς μεταβάλλεται και ουδέποτε είναι; Το αντικείμενο της έλλογης νόησης είναι αυτό που παραμένει πάντοτε αμετάβλητο, ενώ το αντικείμενο της γνώμης και της άλογης αίσθησης είναι αυτό που γεννιέται και χάνεται, αυτό που δεν έχει αυθεντική ύπαρξη» (Πλάτων, Τίμαιος 27d). Η πλατωνική ανθρωπολογική διχοτόμηση σώματος και νόησης έχει τη γενεαλογία της στην νοησιαρχική σκέψη του Παρμενίδη.

Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι με τον Παρμενίδη δημιουργείται η φιλοσοφία, το αντικείμενο της φιλοσοφίας είναι το Ον, αυτό που Είναι και εξισώνεται με την Αλήθεια και το Μη Είναι, το Μηδέν με το Λάθος. Η σχέση Είναι και μη Είναι είναι αντιφατική, η θέση του ενός αίρει την θέση του άλλου. Το να φιλοσοφείς σημαίνει ότι μιλάς για το Ον και η φιλοσοφική αλήθεια είναι η ταυτότητα του Όντος και του Λόγου. Για να μυηθούμε στο Λόγο του Όντος και να προσανατολιστούμε στην Αλήθεια, προϋπόθεση είναι να αποκοπούμε από το ρευστό κόσμο του γίγνεσθαι, των αενάως μεταβαλλόμενων φαινομένων και να αναχθούμε στην αγέννητη τελειότητα και την ανώλεθρη πληρότητα του αιώνια παρόντος Όντος. Το Ον αποκλείει κάθε παρελθούσα γέννηση (κάθε διείσδυση στο γίγνεσθαι) και κάθε μελλοντικό όλεθρο. Το Είναι των όντων διαχωρίζεται από το φαινομενικό γίγνεσθαι των όντων, ουσιαστικά δεν μετέχει σε τίποτα.

Η πορεία προς τη μύηση δεν οδηγεί στη τέχνη της ζωής (όπως στον βραχμανισμό και τον Βουδισμό που εμφανίζονται εκείνη την εποχή), αλλά στη Γνώση και στο Λόγο του Όντος. Στον Παρμενίδη συναντάμε τον υπαινιγμό μιας κορυφαίας μεταφυσικής διάκρισης, μεταξύ ζωής και σκέψης, σοφίας και γνώσης, η οποία έκτοτε επισκιάζει το γίγνεσθαι της φιλοσοφίας του κόσμου και το γίγνεσθαι του κόσμου της φιλοσοφίας. Η μεταφυσική διάκριση αυτή μπορεί σχηματικά να αποδοθεί ως αντιπαράθεση πρακτικής σοφίας (φρόνησις, prudentia) και θεωρητικής σοφίας (διανοητική ή πνευματική, sapientia). Η φιλοσοφία έκτοτε αναζητά και προσεγγίζει τη σοφία, δίχως να δοκιμάζει την εμπειρία της παρά μόνο συγκυριακά. Η φιλοσοφία είναι ένα είδος λόγου και η σοφία μια ορισμένη ιδιότητα της σιωπής. Η φιλοσοφία είναι ένας τρόπος του σκέπτεσθαι, η σοφία ένας τρόπος του ζην, η αυθεντική σοφία είναι η σύνδεση των δύο και όχι ο συμφυρμός τους. Τα περιεχόμενά της; Γαλήνη της ψυχής, πνευματική και διανοητική απλότητα και αμεσότητα, όπως επίσης και η εμπειρία της ενότητας μέσω της βιωμένης γνώσης του Πραγματικού.

Από τον Παρμενίδη στην τεχνο-επιστήμη

Η περιπέτεια της φιλοσοφικής σκέψης ανοίγει τον ιστορικό χωρόχρονο του Δυτικού Πολιτισμού με μια παραγωγική ταυτολογία, διατυπωμένη από τον Παρμενίδη: «έστι γαρ είναι» και «το γαρ αυτό νοειν εστιν τε και είναι». Στο κλείσιμο της αυτή η περιπέτεια καμπυλώνει τον χωροχρόνο της ιστορίας και την οδηγεί στο διαρκές και συνεχιζόμενο τέλος της, με μια εξίσου παραγωγική ταυτολογία, την τεχνο-επιστήμη. Η τεχνο-επιστήμη αναλαμβάνει τις εποχιακές μεταμορφώσεις της σκέψης (μαγεία, μύθοι, μυθολογία, θρησκεία, θεολογία, μεταφυσική ή «αντι-μεταφυσική» επιστημονική φιλοσοφία και τις οι αλληλεπιδράσεις τους) σε μια δομή που ανακυκλώνει αενάως τη δομή της και την ίδια τη διαδικασία δόμησής της. Με την Παρμενίδεια μεταφυσική τομή Είναι και μη-Είναι και την ταύτιση Είναι και νοειν, η πρωταρχική ενότητα του Εν-Όλου και του Όλου-Τίποτα διασπάται, το νοειν σκέφτεται το Είναι ως άχρονη παρουσία (θετικότητα) και αφήνει άσκεφτο το μη είναι, το κενό και το τίποτα (αρνητικότητα), την άλλη όψη του Είναι. Ενω στην αυγή της φιλοσοφικής σκέψης, ο Παρμενίδης στοχάστηκε το Νοειν ως Είναι και το Είναι ως Νοειν, δηλαδή Νοειν «και» Είναι=Ίδιο, στο λυκαυγές της, με την τεχνο-επιστημονική δομή το Είναι είναι Νοειν και το Νοειν είναι Είναι. Έτσι η ιστορία του Είναι (ως παρουσία, ουσία, θεμέλιο, αλήθεια, νόημα, αιτία και σκοπό), ως ιστορία των μεγάλων αυτοερμηνειών του Είναι περαιώνεται, η παρουσία συναντά την απουσία, τα θεμέλια καταρρέουν και συναντούν το μη θεμέλιο, το αθεμελίωτο, το νόημα επιστρέφει στο μη νόημα, η αιτία και ο σκοπός αντικρύζουν το τυχαίο, το ενδεχόμενο και το πιθανό. Τόσο η οντολογική σκέψη που θεώρησε το Είναι ως αιώνια καθορισμένο που δύναται να διερευνηθεί και να παρασταθεί ισομορφικά ή όχι από τη σκέψη, όσο και η μεταφυσική δυαδική σκέψη που τέμνει το είναι από το φαίνεσθαι, τα φαινόμενα από τα πράγματα, το μηδέν από τον ον, αναζήτησαν τους όρους της ενότητας και της ταυτότητας του κόσμου. Τόσο στην ιδεαλιστική όσο και στην υλιστική εκφορά της, η σκέψη, αντιλήφθηκε την ενότητα ως απόλυτη, δεδομένη, αυτάρκη, αυθύπαρκτη και αυθυπόστατη. Η Σκέψη που εκφράστηκε δια των σκέψεων και των συμβόλων της στους διάφορους χρόνους του Χρόνου διέπονταν από ένα είδος φιλοσοφικού ναρκισσισμού, διανοητικού αυτισμού ή και νοησιαρχικού εγωισμού. Δεν αναγνώρισε και δεν σχετίστηκε με το ριζικά Άλλο, αυτό που δεν υπόκειται στις μεταφυσικές αφαιρέσεις και συγκεκριμενοποιήσεις, το «αδάμαστο» που δεν μπορεί να οριστεί και να θεμελιωθεί από τις ανθρώπινες παραστάσεις.

Προλογίζοντας τη φιλοσοφική-μεταφυσική σκέψη

Δομικός πυρήνας της προσωκρατικής σκέψης ήταν η αναζήτηση μιας έσχατης οντολογικής πραγματικότητας, η οποία είναι αφανής σε σχέση με τον εμπειρικό κόσμο της φαινομενικότητας. Η μεταφυσική επιχειρηματολογία που καταστρώθηκε από τους εκπροσώπους της προσωκρατικής σκέψης, θα σηματοδοτήσει τις δύο αντίθετες, αλλά και συμπληρωματικές κατευθύνσεις τής μετα-προσωκρατικής σκέψης: Η πρώτη κατεύθυνση, την οποία χαράζουν οι Σοφιστές (Πρωταγόρας, Ιππίας, Γοργίας κ.ά.) παραπέμπει στη σκέψη του εμπειρισμού, του φαινομεναλισμού και του θετικισμού. Ο σχετικισμός και ο ατομικισμός που διέπει τις θεωρίες των Σοφιστών, θα τους οδηγήσει στον σκεπτικισμό, και τον μηδενισμό. Ακριβώς γι΄ αυτό το λόγο θα περιοριστούν στη μελέτη του πώς γνωρίζουμε και δε θα αναζητήσουν καινούργια γνώση. Για τους Σοφιστές ο νόμος δεν είναι «φύσει», απόρροια κάποιου συμπαντικού νόμου, αλλά «θέσει», αποκλειστικά ανθρώπινη δημιουργία και επινόηση. Ακριβώς γι΄ αυτό το λόγο, παραιτούνται από κάθε αναζήτηση για την απόλυτη αλήθεια και επικεντρώνονται σε πρακτικά θέματα και στις σχέσεις του ατόμου με την κοινωνία.

Η δεύτερη κατεύθυνση που χαράζουν ο Σωκράτης, ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης, παραπέμπει στον υπερβατικό και βιωμένο ιδεαλισμό και τον μεταφυσικό υλισμό ή πραγματισμό. Η ανθρωπολογική θεώρηση που εισάγει ο Σωκράτης, αποβλέπει στον άνθρωπο και την ηθική του στάση στις δημόσιες υποθέσεις, αλλά δεν τον αποσυνδέει από το φυσικό και οντολογικό του υπόβαθρο, όπως διεξοδικά διερευνάται στο έργο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Όμως, για τους τρεις φιλοσόφους και σε αντίθεση με τους Σοφιστές, ο νοητός κόσμος είναι ο αληθινός κόσμος και η αιτία που διασφαλίζει την ενότητα του αισθητού κόσμου, η πηγή απ΄την οποία αντλεί το νόημα και την ύπαρξή του. Στην αττική φιλοσοφία της κλασικής εποχής, επαναλαμβάνονται όλα τα θέματα που έχουν τεθεί από τους προσωκρατικούς στοχαστές, αλλά προσεγγίζονται και ταξιθετούνται σε νοητικές συνθέσεις που αποτελούν καινοτόμες πνευματικές δημιουργίες.

Η σοφιστική σκέψη

Η σκέψη των σοφιστών έχει ως εφαλτήριο την Παρμενίδειο σκέψη,

καθώς και αυτή ασχολήθηκε με τις σχέσεις του όντος και του Λόγου. Ενώ όμως, ο Παρμενίδης αντιστοίχιζε το ον με το Λόγο, οι σοφιστές απέδιδαν στον Λόγο τη δημιουργία του όντος. Υποστηρίζουν ότι ο Λόγος δίνει τη λογική οντότητα στο Ον και σχηματίζει τη «δόξα» (γνώμη) ότι υπάρχουν τα πράγματα και τα φαινόμενα του κόσμου. Αυτή η ικανότητα του Λόγου αποδεικνύει την εξαιρετική δημιουργική του δύναμη. Με αφετηρία το Λόγο-Δημιουργό, οι Σοφιστές, εγκαινιάζουν τη γλωσσική περιπέτεια και προλογίζουν την ερμηνευτική πολεμική στο φιλοσοφικό σύμπαν. Στο δογματισμό όσων υποστηρίζουν ότι υφίσταται ένα Ον πέραν από το Λόγο, το οποίο αποτελεί αντικείμενο του αληθινού Λόγου, αντιπαραθέτουν την εξίσου δογματική διαβεβαίωση ότι η αποτελεσματικότητα του Λόγου επιβάλλει στον κόσμο τη λογική του και μετατρέπει τα φαινόμενα προς όφελος του. Από τη δογματική θέση ότι δεν υπάρχει Ον πέραν του Λόγου επάγεται ότι δεν υπάρχει και ηθική πέραν από το Λόγο. Στο Λόγο εναπόκειται η διερεύνηση, η απόφαση και η συμμόρφωση μ'αυτό που του φαίνεται Αγαθό σε κάθε περίσταση και μ'αυτή την έννοια δεν υπάρχει πιο έγκυρος κριτής των αρετών μας παρά μόνο η φύση. Έτσι οι Σοφιστές προλογίζουν την έννοια του φυσικού δικαίου και διατείνονται ότι ο θεσμισμένος νόμος είναι μια τεχνητή κατασκευή, ουσιαστικά δεν είναι παρά εφεύρημα των πιο αδύναμων φύσεων που αγωνιούν να προστατευτούν από τις ηρωικές και ανυπότακτες φύσεις.

Αναλύοντας περαιτέρω τα παραπάνω, θα λέγαμε ότι η σκεπτικιστική επιχειρηματολογία των σοφιστών αναπτύχθηκε πάνω στην Παρμενίδεια οντολογική αντίθεση λόγου και όντος και του συνεπαγόμενου γνωσιοθεωρητικού προβληματισμού για τη σχέση νόμου και φύσεως, την οποία οι σοφιστές θεωρούν συμβατική και αυθαίρετη και όχι φυσική και αιτιώδη. Από προέκταση του θείου νόμου, ο νόμος της πόλης προσλαμβάνει ανθρώπινη αξία και συμβατικό χαρακτήρα, που απολήγει σ'έναν απόλυτο υποκειμενισμό και ατομοκεντρισμό.

Με τον σκεπτικισμό των σοφιστών, η σκέψη στρέφεται ανταγωνιστικά εναντίον της σκέψης και οδηγεί σε αμηχανία και αδιέξοδο κάθε μυθολογική και δογματική πεποίθηση. Οι σοφιστές και συγκεκριμένα ο Πρωταγόρας, ο οποίος αφορμάται από τη θέση του Ηράκλειτου για την αέναη μεταβλητότητα των πραγμάτων, των φαινομένων και των κρίσεων θα οδηγηθεί σ'έναν ακραίο σχετικισμό και οντολογικό μηδενισμό. Ο Πρωταγόρας, υποστήριξε ότι το οντολογικό θεμέλιο όλων των όντων είναι ο άνθρωπος και ο λό-

γος του γιατί μόνο αυτός λέει και κατανοεί το ότι-Είναι των όντων, «πάντων χρημάτων μέτρον εστιν άνθρωπος, των μεν όντων ως έστιν, των δε ουκ όντων ως ου έστιν», {Όλων των πραγμάτων το μέτρο είναι ο άνθρωπος: όσον αφορά τα όντα (ο άνθρωπος είναι το μέτρο) για το ότι αυτά είναι, όσον αφορά τα μη όντα για το ότι αυτά δεν είναι} (Πλάτωνος Θεαίτητος 152a). Με τη διάσημη διατύπωση του Πρωταγόρα: "όλων των πραγμάτων το μέτρο είναι ο άνθρωπος", εισάγεται στη φιλοσοφία μια κεντρική κατηγορία: το σχετικό και μ΄αυτό εννοείται όχι απλώς η υποκειμενικότητα στις πεποιθήσεις, αλλά κυρίως το γεγονός ότι ο άνθρωπος οικειοποιείται και μεταμορφώνει τον κόσμο σύμφωνα με το λόγο του. Χαρακτηριστική, επίσης, είναι και η στάση του Πρωταγόρα στο φαινόμενο της θρησκείας: «Περί μεν θεών ουκ έχω ειδέναι, ουθ΄ως εισίν ουθ΄ως ουκ εισίν ουθ΄οποίοι τινες ιδέαν, πολλά γαρ τα κωλύοντα ειδέναι ή τ΄αδηλότητς και βραχύς ων ο βίος του ανθρώπου», [Για τους Θεούς δεν μπορώ να ξέρω ούτε ότι υπάρχουν ούτε ότι δεν υπάρχουν ούτε ποιας λογής είναι, γιατί πολλά είναι αυτά που μας εμποδίζουν να μάθουμε και η αδηλότητα και το ότι σύντομος είναι ο βίος του ανθρώπου]. Θα λέγαμε ότι οι σοφιστές με τη μεταφυσική παραδοχή ότι ο Λόγος είναι γνώρισμα του ανθρώπου (Υποκειμενικός Λόγος) και όχι της Φύσης (Αντικειμενικός Λόγος), μας υπαινίσσονται ότι η πραγματικότητα που αντιλαμβανόμαστε είναι υπαρκτική δημιουργία του ανθρώπινου Λόγου και όχι οντολογικό συμβάν. Με σύγχρονη επιστημολογική ορολογία θα λέγαμε ότι ο κόσμος της εμπειρίας συγκροτείται και ανασυγκροτείται ιστορικο-πολιτισμικά, μέσω των συμβολικών μορφών και των νοητικών γνωστικών προτύπων. Ο Γοργίας, στο έργο του «Περί του μη όντος ή Περί Φύσεως» (έχει τον ίδιο τίτλο με το ποίημα του Παρμενίδη: «Περί του όντος ή περί φύσεως», αντικαθιστώντας τον όρο «ον» με τον όρο «μη ον»), αντικρούει τον ελεατικό ισχυρισμό για την ύπαρξη του υπερβατικού όντος και αντιστρέφοντας τα επιχειρήματά τους οδηγείται στο συμπέρασμα ότι δεν υπάρχει τίποτε=ουδέν έστιν (ον και μη ον) και αν υπάρχει κάτι δε δύναται να εννοηθεί και γι΄αυτό να γνωσθεί, να κατανοηθεί, να ονοματιστεί και να μεταδοθεί γλωσσικά. Για τον Γοργία ο κόσμος αναδύεται από το μηδέν λόγω του ανθρώπινου λόγου.

Αλλά ας παρακολουθήσουμε αναλυτικά τον παραγωγικό συλλογισμό του Γοργία, ο οποίος θεμελιώνεται σε τρία επιχειρήματα: α) στην αρχή μας λέει, ο Γοργίας, δεν υπάρχει τίποτα. Αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει ούτε το μη ον, γιατί αν υπήρχε το μη ον, τότε κάτι θα μπορούσε να είναι ταυτόχρονα είναι και μη είναι. Κατά τον ίδιο τρόπο, το ον δεν είναι, γιατί αν δε γεννάται είναι άπειρο και εάν εί-

ναι άπειρο δεν είναι πουθενά. Το ον δεν είναι ούτε ένα ούτε πολλά, οπότε τίποτα δεν είναι, αφού το μη ον δεν υπάρχει και το ον είναι μη ον. Ο διαχωρισμός όντος και σκέψης είναι καταλυτικός και μ΄αυτό ο Γοργίας επιχειρεί να αποδείξει την αδυνατότητα του όντος να γίνει αντικείμενο σκέψης, β) υποστηρίζει ότι ακόμα και εάν ήταν αλήθεια ότι υπάρχει ον, δε θα μπορούσαμε να το γνωρίσουμε. Για να είμαστε βέβαιοι ότι σκεπτόμαστε το ον, θα έπρεπε κάτι που σκεπτόμαστε να υπάρχει και αυτό θα αποδεικνυόταν από το γεγονός ότι το σκεπτόμαστε. Αν όμως ισχυριστούμε ότι μπορούμε να σκεφτούμε αυτό που δεν υπάρχει, τότε μπορεί να συμβεί να μην σκεφτούμε αυτό που υπάρχει. Και είναι παράλογο να λέμε πως ό,τι σκεπτόμαστε υπάρχει. Για παράδειγμα, αν σκεφτούμε ότι πάνω στη θάλασσα τρέχουν αυτοκίνητα και εγώ το πιστεύω, αυτή η πεποίθηση είναι παράλογη, οπότε εξάγεται το συμπέρασμα ότι το ον δε γίνεται αντικείμενο σκέψης, γ) το ον είναι άρρητο και μη επικοινωνήσιμο. Ακόμα και εάν υποθέσουμε ότι μπορούμε να το προσλάβουμε με τις αισθήσεις, υπάρχουν και άλλοι τρόποι να αντιλαμβανόμαστε την εξωτερική πραγματικότητα, εκτός από την ομιλία. Πώς μπορούμε όμως, αυτό που είναι ορατό να το ακούσουμε ως ομιλία; Δεν είναι η ομιλία που ερμηνεύει και αποδίδει αυτό που βρίσκεται έξω από την ανθρώπινη σκέψη, αλλά το ον του κόσμου είναι αυτό που καθιστά δυνατή και σαφή την ομιλία. Έτσι, εάν η γλώσσα διαφέρει από το πραγματικό γίνεται σαφές ότι το μη ον δεν μπορεί ούτε να γίνει γνωστό ούτε να μεταβιβαστεί, δεν μπορεί να αποδειχθεί η ύπαρξή του με κανένα τρόπο.

Η παραπάνω λογικά κλιμακούμενη επιχειρηματολογία, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο κόσμος είναι απατηλός. Κάθε λόγος μόλις διατυπωθεί καθίσταται απατηλός, αφού παριστάνει ότι σταθεροποιεί στην ακινησία του τη ρέουσα πραγματικότητα. Για τους σοφιστές, ο σοφός δε δικαιούται να υποστηρίζει ότι αντιστοιχίζει τα φαινόμενα του κόσμου με μια ομιλία λογική και συγκροτημένη, όπως επεδίωκε ο Παρμενίδης. Αντιθέτως, κάθε άνθρωπος οφείλει να συντονίζεται με το σύμπαν, όπως οι σοφιστές το αντιλαμβάνονταν, και να φροντίζει να επιλέγει την πλέον εύστοχη χρήση της ισχύος του προφορικού λόγου, της ομιλίας. Η μόνη χρήσιμη γνώση είναι να αντιλαμβάνεται κάποιος τις ευκαιρίες που του παρουσιάζονται και να αξιοποιεί τα φαινόμενα προς όφελός του, να ενεργεί, δηλαδή, σύμφωνα με το συμφέρον του.

Ένας άλλος σημαντικός σοφιστής ήταν ο Αντιφών, ο Αντιφών εισήγαγε την κοινωνιολογική και πολιτική διάκριση μεταξύ φύσης και

νόμου και έδωσε προτεραιότητα στο φυσικό δίκαιο, το οποίο είναι αναγκαίο και έμφυτο, έναντι του θετού δικαίου που είναι απόρροια της διυποκειμενικής συμφωνίας των μελών μιας κοινότητας και το οποίο είναι «δεσμά της φύσεως».

Οι σοφιστές εισάγουν έναν ριζικό ανθρωποκεντρισμό στην κατανόηση του Είναι και την προοπτικότητα στο νοητικό ενέργημα, υπονομεύοντας τη δυνατότητα της απόλυτης γνώσης με τον οντολογικό μηδενισμό (δεν υπάρχουν όντα, υποστάσεις και ουσίες) και τον γνωσιοθεωρητικό σκεπτικισμό και σχετικισμό, μετριοπαθή ή ακραίο που διατυπώνουν (αδυνατότητα κάθε βεβαιότητας στη γνώση και απόρριψη της ιδέας της απόλυτης Αλήθειας). Ο ανθρωποκεντρισμός των σοφιστών επαναεισάγεται στη Δυτική σκέψη με τη θεμελιώδη οντολογία του Χάιντεγγερ. Ο Χάιντεγγερ διατείνεται ότι μόνον η ανάλυση του Ανθρώπινου Είναι μπορεί να μας αποκαλύψει το Είναι της Ολότητας και έτσι να αντιληφθούμε τον άνθρωπο στη διάσταση της αλήθειας του Είναι ως Ολότητας, της οποίας ο άνθρωπος είναι ο «ποιμένας» Του. Το ανθρώπινο είναι δεν θεμελιώνει την αλήθεια του Είναι με τις παραστάσεις του, αλλά ανήκει στην ουσία του ίδιου του Είναι που δεν έχει θεμέλιο και δεν μπορεί να αναπαρασταθεί από τη συμβολική λογική, μιας που αποτελεί το υπέρτατο Άνοιγμα. Η φαινομενολογική περιγραφή του ανθρώπινου είναι αποβλέπει σ'Αυτό που υπερβαίνει τον άνθρωπο, δηλαδή το αίνιγμα του Κόσμου. Ο άνθρωπος δεν είναι, αλλά υπάρχει (έχει ύπαρξη και μόνο αυτός, από όλα τα όντα, αποδίδει νόημα και αξία) και αυτό σημαίνει ότι με την ύπαρξη και διαμέσου αυτής φωτοβολεί το Είναι. Μέσα στην εκ-στατική (υπερβασιακή) δομή της ύπαρξης, το Είναιως η μάσκα του Μηδενός, προ-ορίζει τον άνθρωπο στην ύπαρξη.

Στη διασταύρωση των οδών που οδηγεί από τη μια στο Μηδέν των Σοφιστών και από την άλλη στο Ον του Παρμενίδη, εμφανίζεται ο Σωκράτης χαράζοντας μια καινούργια οδό: την Ιδέα. Αν η γλώσσα της σκέψης (ο αρχαιοελληνικός Λόγος) δεν είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων, όπως υποστήριζαν οι σοφιστές, θα πρέπει να αναζητήσουμε πέραν από τον άνθρωπο μια ορθολογική πραγματικότητα που να αντικρούει τον αυθαίρετο χαρακτήρα της υποκειμενικής προοπτικής και να εγγυάται την Αλήθεια. Αν η ερμηνευτική της γλώσσας μαρτυρά την ύπαρξη πολλαπλών λέξεων που χαρακτηρίζουν το ον στην μεταβλητότητά του, παράγοντας καινούργια όντα, τότε θα πρέπει να σκεφτούμε την ύπαρξη μιας Ιδέας που να συγκρατεί τη ρευστότητα φαίνεσθαι των όντων όπως ορίζεται από τη

γλώσσα και να τα διακρίνει μεταξύ τους.

Ο "Πλατωνικός" Σωκράτης: Η φιλοσοφία ως πορεία μύησης

Στην συνέχεια θα αναφερθούμε συνοπτικά και περιεκτικά στη συμβολή του Σωκράτη στην ιστορία της φιλοσοφικής σκέψης, όπως τον παρουσιάζει ο Πλάτωνας στους περίφημους διαλόγους του. Ο Σωκράτης διαδέχεται τους αρχαίους στοχαστές της Ιωνίας, αλλά σε αντίθεση μ΄αυτούς, οι οποίοι μελετούν το Εν-Παν και τη Φύση, ο Σωκράτης εστιάζει στην ανθρωπινότητα του ανθρώπου και συντάσσει μια «υπαρξιστική» ανθρωπολογία με μεταφυσικές και ιδεαλιστικές αντηχήσεις. Η ανθρωπολογική θεώρηση που εισάγει ο Σωκράτης, αποβλέπει στον άνθρωπο και την ηθική του στάση στις δημόσιες υποθέσεις, αλλά δεν τον αποσυνδέει από το φυσικό και οντολογικό του υπόβαθρο, όπως διεξοδικά διερευνάται στο έργο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.

Ο Σωκράτης και ο διάδοχος του Πλάτωνας, επιχειρούν να στοχασθούν αναλυτικά και ορθολογικά το Ίδιο και Αδιαφοροποίητο στοιχείο που κατοικεί σ΄όλα τα υπάρχοντα πράγματα, αυτό που καθιστά δυνατό το είναι της ύπαρξης (σε αντίθεση με το μη είναι και την ανυπαρξία. Το επίτευγμά τους μεγαλειώδες, το γεγονός όμως ότι στοχάστηκαν αναλυτικά και ορθολογικά το Είναι, παρά τις κοσμοιστορικές επιδράσεις στον κόσμο της σκέψης, αποτελεί και σύμπτωμα της πτώσης της. Εξηγούμαστε, σε αντίθεση με τους Αναξίμανδρο, Ηράκλειτο, Παρμενίδη που βιώνουν την εμπειρία του σκέπτεσθαι του είναι, στην οποία το είναι της ύπαρξης ήταν άμεσα παρόν στη γλώσσα, στο Λόγο, οι κλασικοί φιλόσοφοι συγχέουν το Είναι με τα όντα και την ύπαρξή τους. Η εννοιολόγηση και η συμβολοποίηση του Είναι επιτέλεσε μια ρηξηγενή τομή ανάμεσα στον αυθεντικό οντολογικό στοχασμό για το Είναι και τη θεωρητική εκλογίκευση και εξιδανίκευση του Είναι, η οποία επιχειρεί να διαγνώσει με τεχνικό τρόπο την έννοια του, αλλά και να γνωρίσει την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη που το φανερώνει. Κάνοντας το Είναι (αυτό που κάνει τα όντα να είναι και να υπάρχουν), ον και μελετώντας το όπως τα άλλα όντα, το απωθούν στο ασυνείδητο της σκέψης. Σ΄όλη την ιστορία της Δυτικής μεταφυσικής, το «σκέπτεσθαι» είναι στην ουσία το «οράν», το «παρατηρείν». Αυτό όμως που παρατηρείται από τον φιλοσοφικό στοχασμό είναι τα είδωλα του Είναι, όπως αυτά διαμορφώνονται, ιστορικά, από τον παραστασιακή δυνατότητα της

νόησης. Μ'αυτή την έννοια το Είναι παραμένει «άσκεπτο» και δεν έχει αρθρωθεί στη γλώσσα. Ενώ οι προσωκρατικοί στοχαστές μετέχουν σε μια αρχέγονη διάσταση του σκέπτεσθαι, το θαυμάζειν και το απορείν το είναι και βιώνουν απευθείας τη φύση της ύπαρξης, το είναι των όντων, οι κλασικοί φιλόσοφοι αρχίζουν να το ορίζουν, να του αποδίδουν κατηγορήματα και να το μελετούν αποσπασματικά. Έτσι διασπάται το κοινό και διαφοροποιημένο «οντολογικό» κέντρο ανθρώπου-κόσμου (το συμβάν της ύπαρξης), η συν-ομολογία και ο κοινός δεσμός τους, το θαυμάζειν και η μετάφραση του θαυμάζειν σε μια ενέργεια που είναι το απορείν και το ερωτάν. Το θαυμάζειν, το απορείν και το ερωτάν, ως ψυχο-νοητικές στάσεις, δείχνουν την άρνηση αποδοχής των δεδομένων και των αυτονόητων και τη διάθεση να ανοιχτούμε και να διερευνήσουμε τα ακατανόητο που μας καλεί, με πρόθεση να συναντήσουμε το απροσδόκητο.

Όπως είπαμε, ο Σωκράτης παρεμβάλλεται εμβόλιμα στην οντολογική, μεταφυσική και γνωσιοθεωρητική διένεξη του Παρμενίδη που υποστηρίζει το Είναι και την παρουσία του όντος και τους σοφιστές που υποστηρίζουν το Μηδέν και τη σχετικότητα και ρευστότητα του όντος και χαράζει την οδό των ιδεών και την έλλογη φύση του Λόγου. Ο μεταφυσικός ιδεαλισμός του Σωκράτη αντιτίθεται στον εμπειρισμό, τον φαινομεναλισμό και τον θετικισμό που διέπει τη σκέψη των σοφιστών. Στον σχετικισμό και τον ατομικισμό τους, ο Σωκράτης απαντά με την υπερβατικότητα της Αλήθειας και τη συμπαντικότητα της ψυχής, στον σκεπτικισμό και τον μηδενισμό τους, αντιπαραθέτει το Δόγμα της βέβαιης γνώσης, του αιώνιου και Απόλυτου Αγαθού. Στην τεχνο-λογία της επιχειρηματολογίας των Σοφιστών, τη ρητορική, η οποία αποβλέπει περισσότερο προς τον «ισχυρό λόγο», όπως υποστήριζε ο Πρωταγόρας και λιγότερο προς τον Αληθή Λόγο, εκθέτει ανταγωνιστικά τη «σωκρατική ειρωνεία», το Λόγο και την Αλήθεια. Εν τέλει, απέναντι στη λογική της Δημοκρατίας (πλειοψηφία), η οποία τον καταδικάζει σε θάνατο, παρατάσσει την «Απόλυτη Δημοκρατία» του συμπαντικού Λόγου που διαμένει στην Ψυχή. Κατά αναλογία, το Πλατωνικό μαθηματικό παράδειγμα (μια αναγκαία Αλήθεια) υπερισχύει του δημοκρατικού παραδείγματος (συμπτωματικές αποφάσεις που δεν έχουν σχέση με την Αλήθεια). Η Γνώση του Απόλυτου είναι αναγκαία αληθής, διακρίνεται από τη δόξα και τη γνώμη που είναι συμπτωματικές και αυθαίρετες διυποκειμενικές συμφωνίες και αποφάνσεις τόσο για τα ορατά όσο και για τα αόρατα..

Αν η προθετικότητα της -ατομοκεντρικής- σοφιστικής στάσης, είναι

η χρησιμοποίηση του Λόγου για πραγματιστικούς, χρησιμοθηρικούς και ωφελιμιστικούς σκοπούς, η -κοινωνικοκεντρική- ηθικότητα της σκέψης του Σωκράτη αποβλέπει στην κατανόηση και τη διαύγαση των ανθρώπινων υποθέσεων. Η Σωκρατική διαλεκτική δε διδάσκει το πώς θα υπερισχύσουμε στις διαλογικές αντιπαραθέσεις, πώς θα ισχυροποιήσουμε την πολιτική μας θέση, πώς θα καθοδηγήσουμε τα ακροατήρια των δικαστηρίων, όπως έκανε η υποκειμενική και φορμαλιστική αντίληψη των Σοφιστών, αλλά πώς θα μεθοδεύσουμε ορθολογικά την επικοινωνιακή διαδικασία, η οποία θα πρέπει να συνίσταται στη συν-αναζήτηση του Αγαθού της Αλήθειας και του Καλού. Στον "Γοργία" του Πλάτωνα η κριτική που διατυπώνεται εναντίον της ρητορικής τεχνικής των σοφιστών συνδέεται με τις πρακτικές της συνέπειες και αυτό γιατί ο Πλάτωνας δε διακρίνει τις ανθρώπινες δραστηριότητες από τις υπερβατικές αξίες του Καλού και της Αλήθειας που θα πρέπει να καθοδηγούν τις ανθρώπινες δραστηριότητες.

Η Διαλεκτική ως οδός μύησης

Η διαδικασία της ανύψωσης προς την ιδέα του Αγαθού της Αλήθειας είναι η διαλεκτική, η «τέχνη του να ζητάς και να δίνεις λόγο» (Πολιτεία 533γ). Η διαλεκτική μέθοδος συμβάλλει στην ανακάλυψη του μέτρου, στον εντοπισμό της Υπερβατικής αρχής κάθε υπόθεσης. Με τη διαλεκτική, το πνεύμα μεταβαίνει από ιδέα σε ιδέα και αναπτύσσει με ορθολογικό τρόπο τις απαραίτητες σχέσεις και συνάγει αυστηρά ελεγχόμενα συμπεράσματα. Πέραν από αυτή τη σημασία, η διαλεκτική του Σωκράτη έχει και μια άλλη σημασία, εκείνη της ρηματικής διαδικασίας στο διάλογο. Ο ομιλητής, σ΄έναν διάλογο, ερωτάται με τρόπο που θα αναδείξει τις αντιφάσεις του λόγου του. Η διαδικασία αποβλέπει στο να φέρει τον ομιλητή σε κατάσταση σύγχυσης ή ανημποριάς. Η στρατηγική αυτή εμφανίζει δομικές αναλογίες με την ψυχαναλυτική πρακτική, όπου ο αναλυτής αναδεικνύει τις αντιφάσεις, τα χάσματα και τις παλινωδίες στην αφήγηση του αναλυόμενου. Εντούτοις, όπως ο Σωκράτης διερευνά και αναδεικνύει την αλήθεια από τις συγχυσμένες προτάσεις του συνομιλητή του, έτσι και ο αναλυτής πασχίζει να απομακρύνει τις αυταπάτες και τα στερεότυπα που βασανίζουν τον αναλυόμενο, δίχως να τα συνειδητοποιεί. Όπως ο Σωκράτης πιστεύει ότι ο άνθρωπος ξέρει χωρίς να το γνωρίζει, έτσι και ο αναλυτής πιστεύει ότι ο αναλυόμενος ξέρει και καταλαβαίνει περισσότερο από ότι γνωρίζει και αποδέχεται συνειδητά. Η εμπειρία της διαλεκτικής διαδικασίας, τόσο στην παιδαγωγική όσο και στην ψυχαναλυτική πρακτική, συγκλίνει στην πεποίθηση ότι ο άνθρωπος διαθέτει μια «άγνωστη

γνώση», μια γνώση που δε γνωρίζει ότι τη γνωρίζει. Ακριβώς γι΄αυτό το λόγο, η φιλοσοφία και ο στοχασμός των επιστημών της αγωγής απαιτείται να αποβλέπουν σε μια σταδιακή ανάδυση και αποκάλυψη αυτής της γνώσης. Βέβαια, οι μέθοδοι, οι τεχνικές, όπως και οι στόχοι, μπορεί να αποκλίνουν στις δύο θεματικές της αγωγής. Για παράδειγμα, στην περίπτωση του Σωκράτη και αργότερα στον Hegel, ο άνθρωπος μπορεί να αναχθεί στη γνώση του απόλυτου ή στην «απόλυτη γνώση» με την αφαιρετική σκέψη και τη σύλληψη των καθολικών εννοιών. Στην ψυχανάλυση, όμως, ο στόχος της απόλυτης γνώσης δεν μπορεί να επιτευχθεί και αυτό γιατί το ασυνείδητο είναι μη αναγώγιμο: ανάμεσα στο υποκείμενο και τη γνώση υπάρχει ένας αναπόδραστος διχασμός. Η γνώση, είναι γνώση της αλήθειας, γύρω από την ασυνείδητη επιθυμία του καθενός μας. Όμως η γνώση δεν ενυπάρχει σε κάποιο συγκεκριμένο υποκείμενο, αλλά είναι της τάξης του Άλλου, της διυποκειμενικής δομής (συμβολικό) που βιώνεται φαντασιακά με μοναδικό τρόπο από τον καθένα. Μ΄αυτή την έννοια η αλήθεια στη ψυχανάλυση δεν είναι μια μοναδική καθολική αλήθεια, αλλά μια αλήθεια που είναι διαφορετική για το κάθε υποκείμενο. Ενώ στον Σωκράτη, το καθολικό ενυπάρχει στο ατομικό, στην ψυχανάλυση το καθολικό ως πραγματικό είναι ακατάλυπτο και μη ενσωματώσιμο στο λόγο, δεν μπορεί να αναπαρασταθεί και να απεικονιστεί πλήρως μέσω των συμβόλων, παρά μόνο να αφήσει τα ίχνη του στη σημαντική των συμβόλων.

Η γνώση ως ανάμνηση

Ο Σωκράτης θεωρεί ότι η αλήθεια προέρχεται από την ψυχή, αλλά είναι αναγκαία η συνάντηση με τον άλλον για να αναδειχθεί και να συνειδητοποιηθεί (αυτή είναι η αρχή της σωκρατικής «μαιευτικής», η οποία αποβλέπει στη γέννηση και τη διαύγαση των πνευμάτων). Αυτό που ανακαλύπτει ο άνθρωπος στην ψυχή «του» είναι μια ά-χρονη καθολική αλήθεια, οντολογική και γνωσιοθεωρητική (η αλήθεια που δε θα ήταν de jure αληθινή για όλους, δεν μπορεί να είναι de facto αληθινή για κανέναν) ακόμα και σε θέματα δεοντολογικής ηθικής. Για τον Σωκράτη, η γνώση είναι ανάμνηση και η αλήθεια καθολικό αγαθό που δομεί την ψυχή. Η a priori γνώση, η οποία απο-καλύπτεται με τον Λόγο και τη διαλεκτική, όπως επίσης και η υπερβατικότητα του Αγαθού της Αλήθειας που φωλιάζει στην Αιώνια Συμπαντική ψυχή, συνιστούν τις μείζονες προκείμενες της μεταφυσικής συλλογιστικής του Σωκράτη. Άγνοια είναι η απόσυρση της α-λήθειας από τον ψυχικό χώρο του ενσυνείδητου Λόγου, η εγκατάλειψη της ψυχής στον ποταμό της λησμονιάς. Η λήθη γίνεται

σύμβολο της εισόδου της ψυχής στο φθαρτό, θνητό και πεπερασμένων δυνατοτήτων σώμα.

Το γεγονός ότι ο Σωκράτης αρνήθηκε πως είχε οποιαδήποτε γνώση «εν οίδα ότι ουδέν οίδα» λειτούργησε αποφθεγματικά κατά την αρχαιότητα. Αυτή η παράδοση, η οποία επιβιώνει μέχρι την εποχή μας, οφείλεται σε μια ερμηνεία του Πλάτωνα. Ο Σωκράτης δεν αρνείται ότι δε γνωρίζει τίποτα, στην «απολογία του, ισχυρίζεται ότι το να εγκαταλείψει τη θεϊκή αποστολή της γνώσης θα ήταν επονείδιστο (29b, 37b). Αυτό που αρνείται είναι ότι έχει οποιαδήποτε σοφία και κατά συνέπεια αρνείται ότι διαπαιδαγωγεί τους ανθρώπους με την έννοια της μετάδοσης γνώσεων ή πληροφοριών. Στην «απολογία» του υποστηρίζει, ότι ο Θεός είναι ο αληθινός σοφός και ότι η ανθρώπινη σοφία δεν είναι τίποτε σε σχέση με τη Θεϊκή σοφία (23a-b). Με την πεποίθηση αυτή, ο Σωκράτης αναγνωρίζει και αποδέχεται τα ανθρώπινα όρια όσον αφορά τη δυνατότητα ολοκληρωμένης και διαυγούς κατανόησης των πάντων. Αντιτίθεται στην ανθρώπινη αλαζονεία και βλασφημεία που προσδοκά ότι ο άνθρωπος μπορεί να εξισωθεί με τον Θεό. Με το «εν οίδα ότι ουδέν οίδα», ο Σωκράτης γίνεται μάρτυρας του Λόγου, πιστός στην πεποίθησή του για τη διαρκή αναζήτηση της Αλήθειας και τη μη βία.

Έτσι, η φιλοσοφική μέθοδος του Σωκράτη είναι αδιαχώριστη από το περιεχόμενό της, τη θεωρία της αιώνιας ύπαρξης της αλήθειας στην ψυχή. Η Σωκρατική μεθ’ οδός δεν είναι μια επιστήμη της παιδαγωγικής, δε συγκροτεί ένα διδακτικό σύστημα θεωρητικών αρχών, τεχνικών κανόνων και πρακτικών. Αντίθετα, είναι μια παιδαγωγική της επιστήμης, μια γλώσσα της παιδείας που εδράζεται στην καλλιέργεια, στην ευαισθησία, τη σοφία, στο διάλογο της ψυχής με τον εαυτό της, μ΄αυτό που ονομάζεται σκέψη, όπως διατείνεται ο Πλάτωνας (Θεαίτητος189,ε). Για να επιτευχθεί ο διάλογος της ψυχής με τον εαυτό της, προϋπόθεση είναι η μύηση από το φιλόσοφο που μεσολαβεί και διευκολύνει την αναζήτηση της Γνώσης του Αγαθού της Αλήθειας, που είναι η ενότητα όλων των αληθειών. Η Αλήθεια έχει απωθηθεί και μ΄αυτή την έννοια, έχει λησμονηθεί από την επικράτηση της πολλαπλότητας των φαινομενικών εντυπώσεων και των συμπτωματικών αντιλήψεων. Η μύηση συνιστά μια δημιουργική και ποιητική Πράξη που χαρακτηρίζεται από έρωτα, ευαισθησία και συμπάθεια για τον μυούμενο, αποδοχή και κατανόηση των αντιστάσεων που εγείρονται κατά τη άσκηση της διαλεκτικής τέχνης, υπομονή και σεβασμό στο χρόνο που απαιτείται για τη σταδιακή αναγνώριση της διαφοράς μεταξύ της επίπλαστης φαινομενικότη-

τας και της αληθινής πραγματικότητας. Για να απαλαχθεί ο άνθρωπος από τις προκαταλήψεις και τα στερεότυπα που τον κάνουν ένα ον υπόδουλο, χρειάζεται η ψυχή να ξαναθυμηθεί την αλήθεια, γιατί η αλήθεια δεν υπόκειται στις χωροχρονικές μεταβολές, είναι αιώνια παρούσα και δεν έχει αρχή (η α-χωροχρονικότητα της Ιδέας και της Αξίας). Για τον Σωκράτη, η γνώση είναι ανάμνηση και αναγνώριση (γνωρίζω ξανά) που προαπαιτεί τη μεσολάβηση και τη μύηση του φιλόσοφου. Αυτή η πεποίθηση του Σωκράτη προέκυψε από τον προβληματισμό, που πρώτοι είχαν θέσει οι Σοφιστές, για τις προϋποθέσεις της αναζήτησης και της μάθησης. Με ιδιαίτερη σαφήνεια διατυπώνει ο Μένων στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο: «Ο άνθρωπος δεν μπορεί να ζητά ούτε εκείνο που γνωρίζει ούτε εκείνο που δεν γνωρίζει. Δεν είναι δυνατό να ζητά εκείνο που γνωρίζει αφού το γνωρίζει και δεν χρειάζεται να το ζητά, ούτε εκείνο που δεν γνωρίζει, διότι τότε δεν ξέρει τι να ζητήσει» (Μένων, 80e, επίσης Ευθύδημος 276-277 c). Η απάντηση του Σωκράτη σ΄αυτόν τον εριστικό λόγο δεσπόζει στη φιλοσοφική σκέψη μέχρι και τις ημέρες μας: Το γάρ ζητείν άρα και το μανθάνειν ανάμνησις όλον εστί (Μένων 81 d). Αναδιατύπωση και προέκταση της παραπάνω θέσης αποτελεί η προγραμματική διακήρυξη του Αριστοτέλη, στην αρχή των Αναλυτικών Υστέρων (71a): «Πάσα διδασκαλία και πάσα μάθησις διανοητική έκ προϋπάρχουσης γίνεται γνώσεως».

Η θεωρία της ανάμνησης και η τέχνη της διαλεκτικής για να αποδώσουν την ανάκληση και την αναγνώριση του αληθινού προϋποθέτουν όχι απλώς την συν-ομιλία, αλλά την ακρόαση. Ακούμε αυτό που λέγεται, είμαστε σε ετοιμότητα να δεχθούμε το ρήμα και γι΄αυτό σιωπούμε και ανοιγόμαστε. Αφουγκραζόμαστε τα λεγόμενα και όχι το ψυχολογικό άτομο που κάνει χρήση του λόγου. Κατευθυνόμαστε προς τα ίδια τα πράγματα για να ανεύρουμε την αλήθειά τους. Χαρακτηριστική αυτής της φαινομενολογικής στάσης είναι τα λεγόμενα του Σωκράτη στον Φαίδρο:« Για τους ανθρώπους του καιρού εκείνου που δεν ήταν μορφωμένοι σαν και εσας τους νέους, αρκούσε η φωνή μιας βελανιδιάς ή μιας πέτρας στ΄απλοϊκά αυτιά τους, εφόσον έλεγε την αλήθεια. Εσένα όμως σε κόφτει ποιός μιλάει και από πού κατάγεται, δεν σου φτάνει να εξετάσεις αν έτσι έχουν τα λεγόμενα ή όχι».

Ο «αναμνηστικός» χαρακτήρας της σκέψης αποτρέπει την έκπτωσή της σε ένα αυτόνομο υποκειμενικό ενέργημα, όπως υποστήριζαν οι Σοφιστές. Η σκέψη ως ανάμνηση συνδέεται: α) με την ιστορικότητα της σκέψης, με την χρονικότητα του Κόσμου που ιστορικοποιείται

με το ερμηνευτικό ενέργημα, β) με την πρωταρχική αποστολή της σκέψης που συνίσταται στην στοχαστική ετοιμότητα και διαθεσιμότητα για ακρόαση και ανάληψη των «μηνυμάτων» και των τρόπων που απο-καλύπτεται ο Κόσμος. Άλλωστε η αρχαιοελληνική α-λήθεια υπογραμμίζει τη σημασία του στερητικού α- ως δηλωτικού του δυναμικού χαρακτήρα της αποκάλυψης της αλήθειας, η οποία συνίσταται στην άρση της λήθης και της «κρυπτότητας». Η αναγκαιότητα μιας προϋπάρχουσας, έστω και αόριστης σχέσης με αυτό στο οποίο αποβλέπει το ενέργημα της γνώσης, μας καθοδηγεί στην αναζήτηση και στην ανακάλυψή του. Στην κλασική μεταφυσική αντίληψη της γνώσης ως ανάμνησης μπορούμε να αναζητήσουμε την καταγωγή της ερμηνευτικής και κατανοητικής φιλοσοφικής σκέψης, η οποία όμως σε αντίθεση με την μεταφυσική πεποίθηση της υπερβατικής και απόλυτης γνώσης, αναγνωρίζει την ιστορικότητα του γνωστικού ενεργήματος και την μεταβλητότητα της αλήθειας. Σύμφωνα μ'αυτήν κάθε αναζήτηση, ερμηνεία και κατανόηση είναι προ-διαμορφωμένη από στάσεις και πεποιθήσεις που ιστορικά έχουν διαμορφωθεί. Η ανάδειξη της a priori ιστορικότητας του ερμηνευτικού εγχειρήματος επισημαίνει: α) ότι η ιστορία λειτουργεί ως υπερβατολογικός ορίζοντας που νοηματοδοτεί την ανθρώπινη σκέψη και πράξη β) υπαινίσσεται την ανοικτότητα της ύπαρξης μιας που η επανονοηματοδότηση της ιστορίας από τον εμπειρικό άνθρωπο του καιρού, αναθεωρεί τις ιστορικές νομοτέλειες με τον απρόβλεπτο και ενδεχομενικό χαρακτήρα της ανθρώπινης πράξης.

Η Ηθική ως Πολιτική

Η άρση της υποκειμενικής αλήθειας αναδεικνύει την πραγματική Αλήθεια και τη σκέψη του συμπαντικού Καλού, πάνω στην οποία θα πρέπει να θεμελιώνεται η Δίκαιη Πολιτεία. Ακριβώς, αυτή η πίστη στην αιωνιότητα και όχι στη χρονικότητα της Αιώνιας Αλήθειας του Αγαθού και της Ψυχής, όπως επίσης η πίστη στην προσωπική αφθαρσία, είναι που οδήγησε την ορθολογιστική σκέψη του Σωκράτη, να κάνει το «άλμα» στο κενό με την απόφασή του να αποδεχτεί τη θανατική καταδίκη που του επέβαλλε το Αθηναϊκό Δικαστήριο για ασέβεια και διαφθορά των νέων. Ο Ορθολογιστής Σωκράτης διακινδύνευσε και θυσίασε τη ζωή του για μια μεταφυσική υπόθεση, η οποία ούτε λογικά συναγόταν, ούτε στατιστικά πιθανολογούνταν βάσιμα, αλλά ούτε εμπειρικά μπορούσε να αποδειχθεί ή να διαψευσθεί. Ρίσκαρε τη ζωή του με μια υπαρξιακή κίνηση πέραν του οντολογικού χώρου των ορθολογικών συλλογισμών, μια κίνηση που αποφασίσθηκε με αποκλειστικό γνώμονα την προσωπική βεβαιότητα της υποκειμενικής αλήθειας (συγκε-

κριμένο Δέον), αλλά και την ευλαβική προσήλωση στο Νόμο της Πολιτείας (αφηρημένο Δέον) μιας που αποδέχτηκε την ετυμηγορία των αντιδίκων του. Στην «απολογία» του, απευθυνόμενος στους κατήγορούς του, οι οποίοι τον προειδοποιούν για το ενδεχόμενο της θανατικής καταδίκης του, υποστηρίζει ότι δεν μπορούν να τον βλάψουν. Ως βλάβη, εννοούσε τη δυνατότητα αλλοίωσης της συνείδησης και μεταβολής των αποφάσεων που έχει λάβει, στην περίπτωση του Σωκράτη, η συνείδηση, προσλαμβάνει τη μορφή του θεϊκού δαιμονίου. Για τον Σωκράτη, η αταλάντευτη και επίμονη προσήλωση στην παραδειγματική αρχή της συνέπειας των αρχών και ιδανικών «του», καθιστούσε τους διώκτες του ανίσχυρους και την επιδίωξή τους ατελέσφορη. Θα λέγαμε ότι ο Σωκράτης θυσίασε την αυτοσυντήρησή του στο βωμό υπέρτατων ιδανικών και μ΄αυτή την πράξη καταξίωσε τον άνθρωπο και το πνεύμα, αλλά ταυτοχρόνως, αποδεχόμενος την ετυμηγορία της πολιτείας αναγνωρίζει την αναγκαιότητα σεβασμού και τήρησης του θεσμισμένου νόμου. Το «θεϊκό δαιμόνιο» που καταλαμβάνει τον Σωκράτη, μας υποψιάζει για την εγγενή αντιφατικότητα και το διφορούμενο της ανθρώπινης ψυχής και του Κόσμου.

Η στάση του Σωκράτη μέσα στα πλαίσια της αρχαιοελληνικής σκέψης και πράξης έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και αυτό γιατί ενώ ενστερνίζεται το θετικό ορθολογικό πρότυπο σκέψης και την επιστημονική, θεωρητική και γνωστική διερεύνηση της αλήθειας, εντούτοις η απόφασή του, η οποία αποτελεί πράξη εμπιστοσύνης σ΄ένα σύστημα μη μετρήσιμων αξιών, αποτελεί μια μη ορθολογική πράξη. Άλλωστε ο ορθολογικός και επιστημονικός περιορισμός της γνώσης στην Αριστοτέλεια σαφήνεια των επιχειρημάτων και ο θετικιστικός ισχυρισμός ότι έγκυρη και αντικειμενική γνώση είναι οτιδήποτε μπορεί να υπολογιστεί και να αριθμηθεί (να καθοριστεί ποσοτικά), συνιστά μια μη μετρήσιμη αξία. Συνεπώς, ο ίδιος ο Λόγος ως αξία, δεν θεμελιώνεται παρά μόνο σ΄ένα υπαρξιακό άλμα πίστης (όχι δοξασία, αλλά αποδοχή αυτού που δεν μπορεί να εννοιολογηθεί).

Η επιρροή της στάσης του Σωκράτη στον φιλοσοφικό στοχασμό

Στις ''Διαλέξεις για την Ιστορία της φιλοσοφίας'', ο Hegel υποστηρίζει ότι με τον Σωκράτη η παγκόσμια ιστορία μετατοπίστηκε σ΄ένα υψηλότερο στάδιο εξέλιξης, όπου το αποφασιστικό βήμα για να επιτευχθεί αυτό είναι η θυσία του ατόμου. Για τον Hegel, η σύγκρουση ανάμεσα στην ατομική συνείδηση και τη θεσπισμένη ηθική της πολιτείας ήταν αναπόφευκτη και αυτό γιατί και οι δύο

οντικές κατηγορίες (πολίτης-πολιτεία) διεκδικούν το μονοπώλιο της ερμηνείας και της κατανόησης του ανώτατου ηθικού ιδεώδους. Η σύγκρουση, ανάμεσα στο πολιτειακό δίκαιο και τη συνείδηση, την υποκειμενική ελευθερία της ατομικής ηθικής, αντικατοπτρίζουν ένα στάδιο στην ανθρώπινη εξέλιξη όπου το συλλογικό και το ατομικό είναι διακεκριμένες και αλληλοσυγκρουόμενες θεσμικές, δικαιϊκές και ηθικές αντιλήψεις και πρακτικές. Αυτό το στάδιο, υποστηρίζει ο Hegel, ξεπερνιέται με την «ήττα» του Σωκράτη, από το Θεϊκό δίκαιο, τη φυσική ηθική η «ήττα» αυτή όμως, οδηγεί σε «θρίαμβο» την «αναληθή ατομικότητα», η οποία αναπαρέστησε τέλεια την αναστοχαστική δραστηριότητα του οικουμενικού και ελεύθερου πνεύματος. Στο επόμενο ιστορικο-πολιτισμικό στάδιο, όπως περιγράφεται από τον υπερβατικό ιδεαλισμό και τη διαλεκτική λογική του Hegel, το συλλογικό και το ατομικό ταυτίζονται, όχι μέσω της υπαγωγής του ενός στο άλλο, ούτε μέσω της συγχώνευσης του ατομικού στο συλλογικού, αλλά μέσω της δημιουργίας μίας υψηλότερης μορφής ατομικότητας, όπως αυτή διαμορφώνεται από τη στάση της στο συλλογικό.

Την ίδια στάση διατηρεί και ο Kierkegaard, ο οποίος θεωρεί ότι με την Σωκρατική «ειρωνεία», συντελέσθηκε η μεταμόρφωση της ηθικής. Με την «ειρωνεία», ο Kierkegaard εννοούσε αυτό που σημείωνε ο Hegel, «την άπειρη, απόλυτη αρνητικότητα», δηλαδή τη διαλεκτική υπέρβαση ενός κατώτερου σταδίου από ένα ανώτερο. Για τον Kierkegaard, η συμβολή του Σωκράτη στην εξέλιξη της ηθικής είναι η συνειδητή απόρριψη όλων των προηγούμενων ηθικών συμβατικών κανόνων και η αποδοχή της ελευθερίας μέσω της υποκειμενικής δέσμευσης στην ατομική ηθική και της υποκειμενικής πίστης στο Θεό. Αυτή η υποκειμενική δέσμευση υπερβαίνει την «αντικειμενική» γνώση και φανερώνει μια μοναδική μορφή αλήθειας «η αντικειμενική αβεβαιότητα που τηρείται σταθερά στη διαδικασία προσέγγισης της φλογερής εσωτερικότητας είναι η αλήθεια, η υψηλότερη εφικτή αλήθεια για ένα υπάρχον άτομο» [η έμφαση είναι του Kierkegaard]. Ο παραπάνω ορισμός της αλήθειας είναι μία ισοδύναμη έκφραση της πίστης. Χωρίς ρίσκο και διακινδύνευση δεν υπάρχει πίστη. «Η πίστη είναι ακριβώς η αντίφαση ανάμεσα στο άπειρο πάθος της εσωτερικότητας του ατόμου και στην αντικειμενική αβεβαιότητα». Συνεχίζει ο Kierkegaard: «Όταν ο Σωκράτης πίστεψε ότι υπάρχει ένας Θεός, επέμεινε σταθερά στην αντικειμενική αβεβαιότητα με όλο το πάθος της εσωτερικότητάς του και είναι ακριβώς σ΄αυτή την αντίφαση και σ΄αυτό τον κίνδυνο που είναι ριζωμένη η πίστη... «Τώρα τα πράγματα είναι διαφορετικά (εννοεί στον χριστιανισμό), αντί για

την αντικειμενική αβεβαιότητα, υπάρχει εδώ μία βεβαιότητα ότι η αντικειμενικότητα είναι παράλογη και αυτός ο παραλογισμός, σταθερός στο πάθος της εσωτερικότητας, είναι πίστη». Ο υπαρξιστής χριστιανός φιλόσοφος Kierkegaard, αποδίδοντας τιμή και σεβασμό στη θαρραλέα απόφαση του Σωκράτη, σημειώνει: «το θέμα είναι να βρεθεί μια αλήθεια που να ισχύει για μένα, να βρεθεί μια ιδέα που να μπορώ να ζω και να πεθάνω γι΄αυτήν» (Ημερολόγιο). Αλλά και ο Nietzsche, παρά την αμφίθυμη διάθεσή του απέναντι στον Σωκράτη, αποκαλύπτει στη «Γέννηση της Τραγωδίας» τα αισθήματά του:«το ανθρώπινο ον, το οποίο δια της γνώσης και της λογικής έχει απελευθερωθεί από το φόβο του θανάτου». Ο Nietzsche, αναγνωρίζει στον Σωκράτη, την υπερβατική δύναμη του πνεύματος της έρευνας που αυτός εκπροσωπεί. Όπως σημειώνει, η «ευχαρίστηση της Σωκρατικής έρευνας» μετασχηματίζει τη συνολική στάση ενός ανθρώπου για τον κόσμο.

Πλάτωνας: η αναζήτηση του Είναι

Οι επιρροές

Η φιλοσοφία του Πλάτωνα ήταν ένα διανοητικό εγχείρημα που απέβλεπε: α) στην αντιπαράθεση με την αέναη ρευστότητα και μεταβλητότητα του γίγνεσθαι και των φαινομένων, που χαρακτήριζε τη σκέψη του Ηράκλειτου, β) στην άμβλυνση της ριζικής αντίθεσης, όντος (αλήθεια) και μηδενός (λάθος) που είχε υποστηρίξει ο Παρμενίδης, γ) στην αναχαίτηση του οντολογικού-μεταφυσικού μηδενισμού και του γνωσιοθεωρητικού σχετικισμού, ακραίου ή μετριοπαθούς, που είχε υιοθετήσει ο σκεπτικισμός της σοφιστικής σκέψης. Οι πνευματικές επιρροές που διαμόρφωσαν την ιδιαιτερότητα της φιλοσοφικής σκέψης του Πλάτωνα ήταν: α) το μαθηματικό, θρησκευτικό και μυστικιστικό πνεύμα των Πυθαγορείων και των Ορφικών και β) επίσης, επηρεάστηκε από το πνεύμα περιέργειας και διεσδυτικότητας, αλλά και το ήθος, την εντιμότητα και τη φρόνηση που χαρακτήριζε το βίο του Σωκράτη. Ο Πλάτωνας, παρακολούθησε τα μαθήματα του Σωκράτη και υιοθέτησε την ερωτηματική διαλεκτική («μαιευτική μέθοδο») στους διαλόγους του. Στους Πλατωνικούς διαλόγους, όπου στους περισσότερους πρωταγωνιστής είναι ο Σωκράτης, επιχειρεί να δικαιώσει το Σωκράτη, να συμφιλιώσει, με μεταφυσικούς όρους το Είναι με το Αγαθό. Για να το επιτύχει αυτό προβαίνει σ΄ένα οντολογικό, γνωσιοθεωρητικό και ανθρωπολογικό δυϊστικό παράδειγμα: από τη μια ο αισθητός

κόσμος του σώματος, του γίγνεσθαι (κόσμος του Ηράκλειτου), της φαινομενικότητας και της «γνώμης» που μπορεί να καταδικάσει έναν σοφό και από την άλλη τον υπερβατικό και αιώνιο κόσμο των Ιδεών, που μόνον αυτές είναι όντως αληθινές, αναλλοίωτες και τέλειες (κόσμος του Παρμενίδη, αναθεωρημένος από τον Πυθαγόρα), όπου ο σοφός υπερισχύει για πάντα των διωκτών του. Ο νοητός κόσμος των υπερβατικών Ιδεών κατασκευάζεται με τη μαθηματική επιστήμη, παρά με την τέχνη («όποιος δεν είναι γεωμέτρης να μην εισέλθει εδώ», («μηδείς αγεωμέτρητος εισίτω»). Η Δεοντολογική-Επιτακτική Ηθική και η Πολιτική θα πρέπει να τον μιμηθούν για να αποκτήσουν την α-χρονική τους ισχύ, κατά αναλογία όπως ο χρόνος μιμείται την αιωνιότητα, όπως η ζωή μέσω της σοφίας μιμείται το θάνατο (το φιλοσοφείν σημαίνει τη χειραφέτηση από την «τρέλα του σώματος», οι αληθινοί φιλόσοφοι, όσο ζουν, είναι «ήδη νεκροί»). Το σώμα υπακούει στο γίγνεσθαι και μ΄αυτή την έννοια είναι φθαρτό, το σώμα είναι μνήμα, από το οποίο επείγει να δραπετεύσουμε. Ο βιωμένος Ιδεαλισμός του Πλάτωνα συναντά τη θρησκεία. Ο νοητός κόσμος, ο οποίος είναι ο Αληθινός, κυβερνάται από το Αγαθόν που είναι απόλυτο και υπερβατικό («πέραν της ουσίας»). Ο Σοφός που αποσπάται από τον κόσμο της φαινομενικότητας μπορεί να διακρίνει και να ατενίσει το Αγαθό, ουσιαστικά τον φωτίζει και τον καθοδηγεί το θάμβος του Αγαθού. Αυτή η φιλοσοφία της υπερβατικότητας θα μετασχηματισθεί από τη μυστικιστική μεταφυσική του Πλωτίνου και την «πνευματική διαλεκτική» του. Έτσι, το υπεραισθητό Αγαθό του Πλάτωνα, Είναι αυτό το Ιδεώδες που λείπει από τον αισθητό κόσμο και εφόσον λείπει το επιθυμούμε, όμως θα πρέπει να αγνοήσουμε το σώμα για να το προσεγγίσουμε.

Η μεταφυσική της Ιδέας

Στον διάλογο ''Σοφιστή'' ο Πλάτωνας θέτει το οντολογικό πρόβλημα του αιώνιου και ακίνητου «όντος», που πρώτος έθεσε ο Παρμενίδης και επιχειρεί να το αντιμετωπίσει, αντικαθιστώντας το Είναι με «τα όντως όντα», τα οποία είναι καθετί που μπορεί να εκφραστεί με ονόματα, ουσιαστικά, επίθετα, αλλά όχι με ρήματα. Αυτό σημαίνει ότι αποδίδει στις ιδέες του όχι μόνο «ουσίαν» (υπόσταση της ύπαρξης που διακρίνεται από την ύπαρξη), αλλά και αυτοτελή «κίνηση», «ζωή», «ψυχή», «φρόνηση». Τα «όντως όντα» είναι οι ιδέες, η άποψη της «ουσίας» και όταν λέμε άποψη της «ουσίας», εννοούμε τη θέα του όντος που αντικρίζει όποιος δια των «λογισμών», των «ομμάτων της ψυχής», δηλαδή της διαλεκτικής μεθόδου και όχι μέσω των αισθήσεων. Με τη «διανόησιν», μέσω εννοιών δηλαδή, προσεγγίζουμε το «Είναι», την «ουσίαν», τα αληθινά όντα,

τις «ιδέες», όμως η θεώρηση της απόλυτης αλήθειας επιτυγχάνεται, όπως περιγράφεται στον διάλογο «Παρμενίδης», μόνο μέσω της διαλεκτικής της «αναιρέσεως» των υποθέσεων που διατυπώνει η «διάνοια», δηλαδή της ενοράσεως δια του «νου». Μέσω της ενοράσεως του «νου» συλλαμβάνουμε το επέκεινα των όντων, το Εν, το οποίο ταυτίζεται με το «αγαθόν». Το «αγαθόν» δίνει στα όντα που γνωρίζουμε, όχι μόνο τη δυνατότητα να φανερώνονται και να γίνονται γνωστά, αλλά τους προσδίδει το «είναι» και την ουσία τους.

Η Ιδέα του Αγαθού είναι το σύνολο όλων των ιδεών, ο απόλυτος σκοπός του κόσμου και ο έσχατος λόγος του, δηλαδή είναι η αιτία όχι μόνο για τη γνώση, αλλά και για το είναι των ιδεών. Μ΄αυτό το τρόπο ορίζεται η Πλατωνική αιώνια οντότητα της Ιδέας, η οποία είναι αδέσμευτη από την Ανθρώπινη Σκέψη και Πράξη, δηλαδή είναι αμετάβλητη και καθορίζει ως αρχετυπικό πρότυπο και εξω-κοσμική αιτία οτιδήποτε συμβαίνει στον κόσμο. Χάρη στην Ιδέα-Μορφή (ορατή από το πνεύμα), ανυψωνόμαστε στο Εν και εγκαταλείπουμε την πολλαπλότητα των όψεων που παρουσιάζει ένα ον ή ένα φαινόμενο. Η Ιδέα είναι η ενότητα του πολλαπλού, αλλά όχι κάτι αφηρημένο αντίθετα τα όντα και τα φαινόμενα που εμπίπτουν στις αισθήσεις μας είναι αφηρημένα και η Ιδέα είναι η πραγματική πραγματικότητα.

Η Ιδέα ή η Μορφή είναι το πράγμα που είναι, δηλαδή Ίδιο με τον εαυτό του και όχι Άλλο, το Άλλο δεν είναι μη ον, αλλά αυτό που δεν είναι Ίδιο με κάποιο Άλλο. Με άλλα λόγια η Ιδέα του κάθε όντος είναι αυτό που διακρίνει τα όντα μεταξύ τους. Η Ιδέα είναι η αλήθεια του φαινομένου, το πρότυπο της εικόνας και δεν μπορούμε να ευελπιστούμε ότι θα την ανακαλύψουμε παρά μόνο μέσω των εικόνων που σχηματίζουν οι αισθήσεις. Όμως προσοχή, κάθε σκέψη είναι εικόνα, κάθε εικασία είναι αντίγραφο, αλλοιωμένο ή συμβατό με την Ιδέα της οντότητας στην οποία αναφέρεται. Η πλατωνική οντολογία αντιπαραθέτει στο Ίδιο άλλες απεικονίσεις του Ίδιου, που δεν είναι τόσο άλλα όντα, όσο άλλες σκέψεις για το Ίδιο. Ο σοφός χρειάζεται να διακρίνει τις πολλαπλές, διάσπαρτες και εφήμερες εικόνες που σχηματίζονται στις αισθήσεις μας για κάποιο ον και να συγκροτήσει μια ενιαία αντίληψη για αυτό. Μόνο η σκέψη, που είναι ιδιότητα της ψυχής, μπορεί να νοηματοδοτήσει τις ποικίλες αισθητηριακές απεικονίσεις των όντων και να αναχθεί στη φύση τους που είναι η Ιδέα τους. Πέραν από τις απατηλές και θνησιγενείς μεταβολές των όντων, υπάρχει η αυθεντική και αμετάβλητη πραγματικότητά τους που εγγυάται τη συνοχή, τη διάρκεια και εν τέλει την αγέννητη ζωή

τους. Οι αισθήσεις χρησιμοποιούνται ως μέσο για να αναζητήσουμε τη φύση των όντων και αυτή η φύση είναι νοητή και μόνο με τη διανοητική ή έλλογη εργασία μπορεί να κατανοηθεί.

Έτσι, η Πλατωνική σκέψη διαχωρίζει την Ιδέα (πραγματικότητα) από την αισθητή της εκδήλωση (Φαινομενικότητα). Η Ιδέα, η οποία είναι δομημένη σ΄ένα υπερβατικό επίπεδο, αντιμετωπίζεται ως η μόνη πραγματική οντότητα σε σχέση με τα φαινόμενα του εμπειρικού κόσμου, τα οποία είναι ευμετάβλητα και απατηλά. Τα φαινόμενα του εμπειρικού κόσμου έχουν εκπέσει στις τάξεις μιας αναπαράστασης του κόσμου των Ιδεών, ο οποίος αποτελεί και την απόλυτη πραγματικότητα. Όμως, η ύπαρξη του κόσμου των Ιδεών οδηγεί σε μια σαφή διάκριση μεταξύ πραγματικότητας και φαινομενικότητας. Τα ερώτημα που καλείται να απαντήσει ο Πλάτωνας είναι: Πώς οι Ιδέες εκδηλώνονται μέσα στα πράγματα που δεν είναι, αλλά που δεν είναι χωρίς αυτές; Πώς η μοναδική Ιδέα μπορεί να αποδώσει την πολλαπλότητα των πραγμάτων χωρίς να διαιρεθεί; Το φως μας προσφέρει ένα παράδειγμα μετοχής, φωτίζει τα πράγματα χωρίς να διαιρείται και χωρίς να χάνεται. Διατρέχουμε όμως τον κίνδυνο, να κάνουμε τα πάντα Ιδέα και να συγκροτήσουμε ένα νοητό σύμπαν, εντελώς αποκομμένο από το σύμπαν των πραγμάτων και έτσι να διπλασιάσουμε τα σύμπαντα. Για παράδειγμα, ο σκλάβος στον μύθο της σπηλιάς, δεν είναι απλώς σκλάβος σε μια Ιδέα του κυρίου, αλλά είναι σκλάβος με σάρκα και οστά. Προπάντων όμως, πώς να διαρθρώσουμε μεταξύ τους τα στοιχεία του λόγου, χωρίς να εδραιώσουμε σχέσεις ανάμεσα στις Ιδέες; Σε αντίθετη περίπτωση, θα κάνουμε κεντρική κατηγορία τη σχέση. Άλλο ερώτημα που απασχολεί τον Πλάτωνα είναι, αν ο λόγος στοχεύει στην Ιδέα, πώς θα μπορούσε να υπάρχει ψευδής λόγος; Ο Πλάτωνας θα πρέπει να αποδείξει τη δυνατότητα και την πραγματικότητα ενός ψευδούς λόγου, σε αντίθετη περίπτωση δε θα υπήρχε καμμιά διαφορά ανάμεσα στο αληθινό και το ψευδές και ο λόγος θα κατέληγε να εκμηδενιστεί. Έτσι, θα πρέπει να αποδείξει ότι ο ψευδής λόγος δε λέει το τίποτα -γιατί το να λέει κανείς το τίποτα είναι σαν να μην λέει τίποτα και ό,τι πει έτσι θα είναι αυτόματα αληθινό, συμπεριλαμβανόμενου του ψεύδους.

Η Κοσμολογία του Πλάτωνα

Για να επιτύχει, ο Πλάτωνας, τη σύνδεση ανάμεσα σ΄αυτά τα δύο οντολογικά επίπεδα του Είναι, (αισθητό-υπεραισθητό) επινοεί καινούργιες έννοιες.

Στον ''Τίμαιο'' αφηγείται τη δημιουργία, τη δομή και το γίγνεσθαι του κόσμου, στην ενότητα και την ολότητά του. Ο κόσμος αναδύεται από μια κατάσταση χάους και αταξίας και μορφοποιείται (ταξινομείται) λόγω της δράσης του Θεού. Η Θεϊκή δράση δεν είναι αυθαίρετη και αναίτια αλλά εκφράζει την αρχή της αιτιώδους σύνδεσης, την οποία διατυπώνει πρώτος ο Πλάτωνας, με τον παρακάτω ορισμό που διατηρείται επίκαιρος έως και τις μέρες μας: «Οτιδήποτε γεννιέται, προκύπτει απαραίτητα από τη δράση κάποιας αιτίας, διότι είναι αδύνατον να γεννηθεί οτιδήποτε αναίτια» (Τίμαιος, 28 a). Το ερώτημα που ανακύπτει και απασχολεί τον Πλάτωνα είναι αν η Θεϊκή δράση που μορφοποιεί τον κόσμο, εμπνέεται από κάποιο «αιώνιο» πρότυπο, το οποίο συλλαμβάνει «μέσω της νόησης και της λογικής εξήγησης» (Τίμαιος, 28 a), είτε η Θεϊκή δράση συμμορφώνεται στις φαινομενικές πραγματικότητες που αντιλαμβάνεται με τις αισθήσεις και οι οποίες είναι μεταβαλλόμενες και φθαρτές. Αν θέλει να γνωρίσει τη δομή του κόσμου (Είναι) απαιτείται να ακολουθήσει την πρώτη υπόθεση και όχι τη δεύτερη (Γίγνεσθαι). Η τοποθέτηση του Πλάτωνα είναι οξυδερκής: «Ο αυτουργός και πατέρας του σύμπαντος» (28 c) «εστιάζει το βλέμμα του στο αιώνιο πρότυπο», αλλά δεν μπορεί να αποφύγει τις αέναες μεταβολές που γνωρίζουν τα πράγματα «το είδος της πλανώμενης αιτίας» (48 c) που μοιάζουν με ίχνη μίας κατάστασης στην οποία «είναι φυσικό να ενυπάρχει σε κάθε πράγμα απ΄όπου ο Θεός απουσιάζει» (53 b). Από αυτό προκύπτει ότι και για τον Θεό, 'είναι αδύνατο να εξαφανιστεί το κακό» (Θεαίτητος, 176 a) Το «αιώνιο» πρότυπο από το οποίο εμπνέεται η Θεϊκή δράση είναι τα ''όντως όντα'', οι άχρονες Ιδέες. Μοντέλο των άχρονων Ιδεών αποτελούν οι άχρονες και αιώνιες μαθηματικές οντότητες που είναι καθορισμένες και ανεξάρτητες από τη δυνατότητα και τον τρόπο γνώσης τους. Τα αντικείμενα χρήσης της συγκεκριμένης μαθηματικής πρακτικής, δηλαδή ένα θεώρημα ή οι αληθείς μαθηματικές προτάσεις περιγράφουν τις αιώνιες μαθηματικές αλήθειες και τις δομικές σχέσεις τους. Οι αληθείς μαθηματικές προτάσεις είναι για τον Πλάτωνα αληθείς από τη φύση τους αναγκαίες. Αναγκαίες γιατί εφόσον αναφέρονται σε πραγματικές δομικές σχέσεις του σύμπαντος των Υπερβατικών Ιδεών, δεν θα μπορούσαν να είναι ψευδείς. Αυτή η αναγκαιότητα στην απόδοση αληθοτιμής που διέπει τις αληθείς μαθηματικές προτάσεις, διαφορίζεται από τις προτάσεις που έχουν ενδεχομενικό χαρακτήρα και στις οποίες δεν μπορούν να αποδοθούν με βεβαιότητα τιμές αληθείας Αυτή η διάκριση αναγκαίων και ενδεχομενικών προτάσεων αποδεικνύει ότι ο Πλατωνικός κόσμος των Ιδεών χαρακτηρίζεται από ακρίβεια, αχρονικότητα και ανεξαρτησία του γνωστικού αντικειμένου από το

γνώστη του.Αυτή η διάκριση αναπαράγει την οντολογική διχοτόμηση του αιώνιου και αναγκαίου Είναι και του εφήμερου, αβέβαιου και ενδεχομενικού Γίγνεσθαι. Αν βαθύνουμε το συλλογισμό μας θα αναδείξουμε και μια άλλη διάκριση, τη διάκριση του πραγματικού Κόσμου και της ανθρώπινης ιστορίας που έχει το χαρακτήρα της φαινομενικότητας.

Αλλά ας επανέλθουμε στην Πλατωνική κοσμολογία του ''Τίμαιου''. Όπως είπαμε στον '' Τίμαιο'' εκτείθεται μια νοητική κατασκευή που επιχειρεί να εξηγήσει με ποιο τρόπο ο Θεός- Δημιουργός, ένα είδος Θεού-τεχνουργού, κατασκευάζει έναν κόσμο. Ο Θεός ενεργεί έλλογα και χρησιμοποιεί τα μαθηματικά για να κατασκευάσει τον κόσμο ή τα στοιχεία από τα οποία θα δομηθεί ο κόσμος. Όμως, ο Πλατωνικός Θεός δεν είναι παντογνώστης και παντοδύναμος και αυτό γιατί η εργασία του για την κατασκευή του κόσμου, συναντά δύο ανυπέρβλητους περιορισμούς, οι οποίοι τον αποτρέπουν από το να κατασκευάσει τον απολύτως τέλειο κόσμο, του δίνουν όμως τη δυνατότητα να κατασκευάσει τον τέλειο κόσμο, «κατά το δυνατόν». Από αυτούς τους δύο ανυπέρβλητους περιορισμούς, τους οποίους θα εκθέσουμε παρακάτω, προκύπτει ότι ακόμη και για τον Θεό «είναι αδύνατο να εξαφανίσει το κακό» (Θεαίτητος, 176a).

Ο πρώτος περιορισμός είναι ότι ο Θεός εργάζεται με τη «χώρα» ή το «δεχόμενον», δηλαδή έναν απροσδιόριστο χώρο και μια άμορφη ύλη που υπάρχει μέσα σ΄αυτό το χώρο (χώρα ή το δεχόμενον) και βρίσκεται σ΄ένα διαρκές γίγνεσθαι (αεί γιγνόμενον, το οποίο αντιπαραθέτει με το αεί ον). Το «αεί ον» (όντως ον) είναι τελείως προσδιορισμένο ως προς όλους τους δυνατούς προσδιορισμούς και δεν αλλάζουν και το «αεί γιγνόμενον» είναι αυτό που «μηδέποτε μηδαμή», αυτό που καμμιά στιγμή και ποτέ δεν είναι καθορισμένο με τον ίδιο τρόπο και μ΄αυτή την έννοια, δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε γιατί διαφεύγει συνεχώς. Ο Θεός του Πλάτωνα, πέραν από τον παραπάνω περιορισμό για την έλλογη οργάνωση του τέλειου κόσμου, αντιμετωπίζει και έναν άλλο περιορισμό: όπως είπαμε ο Πλατωνικός Θεός είναι δημιουργός-τεχνίτης και ο τεχνίτης εργάζεται με αφαιρετικό τρόπο, δηλαδή μας λέει ο Πλάτωνας, έχει στο νου του ένα «παράδειγμα». Με το «παράδειγμα», ένα νοητικό αρχετυπικό πρότυπο, επιχειρεί να κατασκευάσει τον καλύτερο δυνατό κόσμο. Αυτό το «παράδειγμα» μπορούμε να το εξισώσουμε με την «Ιδέα» «αεί ούσα και όντως ούσα» στον Κόσμο, την οποία ο Θεός-τεχνίτης προσπαθεί να μιμηθεί όσο γίνεται πιο πιστά, κατά το δυνατόν. Το δυνατόν αυτό, περιορίζεται από τη μια λόγω του άλογου χαρακτή-

ρα της «χώρας» και της «ύλης» και από την άλλη λόγω του άλογου χαρακτήρα των μαθηματικών. Ο άλογος χαρακτήρας των μαθηματικών αποκαλύπτεται στο θεώρημα του Πυθαγόρα, (η σχέση της υποτείνουσας με τις πλευρές των τριγώνων δεν είναι ρητή, ρητός αριθμός δηλαδή), με την κατηγορία των άρρητων αριθμών, των μη εκφράσιμων δηλαδή. Ως άρρητοι αριθμοί θεωρούνται οι αριθμοί οι οποίοι έχουν, όπως η τετραγωνική ρίζα του 2, μία άπειρη δεκαδική ανάπτυξη. Η «κοσμολογία» του Πλάτωνα, επιχειρεί να συνδέσει τα δύο οντολογικά επίπεδα, της φαινομενικότητας (αεί γιγνόμενον) και της πραγματικότητας (αεί ον), αποδίδοντας το οντολογικό πρωτείο στο «αεί ον» που το ταυτίζει με το Θείο.

Οι παραπάνω θέσεις του Πλάτωνα έχουν την προδρομική τους καταγωγή στη φιλοσοφία του Παρμενίδη για τον οποίο τα όντα και τα μη όντα δε σχετίζονται μιας που τα όντα είναι και τα μη όντα δεν είναι. Κατά την τελευταία περίοδο του βίου του και λόγω της επίδρασης που δέχθηκε από την κριτική του Αριστοτέλη, εγκατέλειψε τη θέση περί μη αναγωγιμότητας ιδεών (όντων) και φαινομένων (μη όντων). Ο Πλάτωνας, στον διάλογο "σοφιστή", αμβλύνει τη δυϊστική αντίθεση όντος και μη όντος και αξιοποιώντας τη σωκρατική διαλεκτική, υποστηρίζει ότι το ον και το μη-ον είναι οι ακραίοι όροι μιας οντολογικής σειράς, της οποίας τους ενδιάμεσους όρους, αντιστοίχως, αποτελούν το μη-είναι του όντος και το είναι του μη-όντος. Μ'αυτό το τρόπο, αντιπαρατίθεται στον Παρμενίδη που είχε υποστηρίξει ότι το μη είναι (μηδέν) είναι ανύπαρκτο. Ο Πλάτωνας, δε δέχεται την ανυπαρξία του μη Είναι, αλλά του προσδίδει μια ετερότητα ως προς το Είναι, υποστηρίζει ότι το μη είναι, είναι ένα Άλλο ον. Ανάμεσα στο ον που υπάρχει και το ανύπαρκτο μηδέν, τοποθετείται ένα τρίτο είδος: το άλλο που είναι μια ετερότητα ως προς το Είναι.

Με την αναθεώρηση της Πλατωνικής συλλογιστικής αποδίδεται οντολογική ύπαρξη στο μεταβαλλόμενο Γίγνεσθαι, το Γίγνεσθαι είναι, όπως είναι το αδιαφοροποίητο είναι, αλλά η οντότητά της είναι άλλη. Το ον είναι (Ένα και αδιαφοροποίητο), αλλά το μη ον (πολλαπλό και μεταβαλλόμενο) είναι άλλο και όχι πια καθαρά μη ον. Η ίδια συλλογιστική αξιοποιείται από τον Πλάτωνα για να προσεγγιστεί η σχέση πρωτότυπης Ιδέας και εικόνας. Όπως είπαμε στην πρώτη περίοδο, ο Πλάτωνας είχε αρνηθεί την οντολογική ύπαρξη στο φαινόμενο, στο όνομα της διάρκειας και της ταυτότητας, οι οποίες ενώνουν τις πολλαπλές και μεταβαλλόμενες εκδηλώσεις του συνιστώντας την αρχετυπική Ιδέα του. Στην αναθεωρημένη του αντί-

ληψη, επιβεβαιώνει ότι η άπειρη πολλαπλότητα και το γίγνεσθαι της εμπειρικής πραγματικότητας είναι πεπερασμένη και περιορισμένη για την ύπαρξη των όντων έναντι της αγέννητης Ιδέας, όμως αναγνωρίζει ότι η άπειρη πολλαπλότητα και το γίγνεσθαι είναι μια Ιδέα στην οποία μετέχει το πλήθος των γνωρισμάτων ενός όντος. Έτσι, δέχεται ότι η πολλαπλότητα και το γίγνεσθαι είναι μια υπαρκτή οντότητα άλλη από εκείνη του Ενός και του Ίδιου και αδιαφοροποίητου είναι. Αυτό που υπαινίσσεται η θέση του Πλάτωνα είναι η Ιδέα των όντων μετέχει της εικόνας τους και μ΄ αυτή την έννοια η εικόνα δεν είναι απλώς μια εικασία σχετική με την καθαυτή Ιδέα, αλλά μια οντολογική πραγματικότητα διαφορετική από εκείνη της πραγματικής οντολογικής πραγματικότητας. Αυτό που συνδέει, αλλά και διαφοροποιεί τις δύο οντολογικές πραγματικότητες του Είναι, είναι η επιστήμη και αυτό γιατί η επιστήμη μετατρέπει τη φευγαλέα αλήθεια σε διαρκή αλήθεια. Αυτή η θέση του Πλάτωνα επηρεάζει και την οντολογική λογική του, όταν μιλάμε για το λάθος και το ψέμα δε μιλάμε για το τίποτα, μιλάμε για κάτι που είναι άλλο από το αληθές.

Όπως παρατηρεί ο Guthrie, ο Πλάτωνας δυσκολεύεται να διακρίνει ανάμεσα στο «μη ον» και στο «μη τόδε όντος», το «μη ον» συνιστά παρά-λογη νοητική κατασκευή, ενώ το «μη τόδε όντος» δηλώνει μια αρνητική ονομασία σε μια θετική έννοια. αρά τις διαλεκτικές διαμεσολαβήσεις και συσχετίσεις, ο μεταφυσικός δυϊσμός διατηρείται. Ο Πλάτωνας επιχείρησε να ανακαλύψει αυτό που είναι Ίδιο μέσα στο γίγνεσθαι, που είναι Ένα μέσα στο Πολλαπλό, που είναι Ίδιο μέσα στο Άλλο, που είναι αριθμός μέσα στο άθροισμα, που είναι νοητό μέσα στο αισθητό. Η μέθοδος που χρησιμοποίησε ήταν η διαλεκτική και η κύρια αρχή που καθιστούσε δυνατή τη διαλεκτική ήταν η αναλογία. Το θέμα αυτό θα εξεταστεί στο υποκεφάλαιο της γνωσιοθεωρίας.

Η ιδεοθεωρία του Πλάτωνα σηματοδοτεί τη μεταμόρφωση της προσωκρατικής αντίληψης περί του «όντος». Η Παρμενίδεια ταυτότητα του Είναι=Φύση, μεταλλάσσεται από τον Πλάτωνα, ο οποίος ερμηνεύει τη Φύση ως Ιδέα και έτσι, το Είναι εξισώνεται με την Ιδέα. Απ΄αυτή την εξίσωση συνεπάγεται μια διάκριση μεταξύ της Ιδέας η οποία εκλαμβάνεται, από τη μια ως «τί έστιν», δηλαδή, αυτό που ένα πράγμα είναι, η «ουσία» του και από την άλλη ως «ότι έστιν», δηλαδή, ότι ένα πράγμα είναι, «υπάρχει», η Ιδέα ως θέα του εκ-καλυπτόμενου όντος. Η διάκριση αυτή είναι σημαντική για τη μετέπειτα διάκριση μεταξύ «ουσίας» (essentia) και «ύπαρξης»(existential). Η μεταμόρφωση του Είναι σε Ιδέα σημαδεύει την

ιστορία της Δυτικής σκέψης, παρά τις αλλεπάλληλες μεταμορφώσεις που έχουν συντελεσθεί από τότε. Η Ιδέα ως το «αεί κατά ταύτα ον», εξυψώνεται σε «πρότυπη» εικόνα έναντι των «όντως δε ουδέποτε όντων», τα οποία αποτελούν τα «ανάτυπα». Τα «ανάτυπα» τείνουν προς την αρχέγονη εικόνα του καθαυτού γνήσιου όντος, προκειμένου να εξομοιωθούν με την πρότυπη «ιδέα». Γι΄αυτό το λόγο όμως, το πρωταρχικό νόημα της «α-λήθειας» ως έκ-στασης και απο-κάλυψης του «Είναι» εκπίπτει σε απλή «ομοίωσιν»και «μίμησιν». Η «αλήθεια», μετά από αυτή την εξέλιξη, εξαρτάται από τον βαθμό που επιτυγχάνεται η «ομοίωση» με την Ιδέα. Η Πλατωνική εξίσωση της αλήθειας (ομολογία με την Ιδέα) με την ορθότητα θα αναληφθεί από τον Αριστοτέλη, ο οποίος θα συστηματοποιήσει τη διάκριση αλήθειας και ψεύδους, με την οντολογική λογική του. Ενώ ο στόχος του Παρμενίδη είναι το βίωμα της αλήθειας ως έκ-στασης και απο-κάλυψης του Είναι, δηλαδή, η μετάβαση τού Είναι από την απόκρυψη στη θέα, από το σκοτάδι στο φως, στον Αριστοτέλη αυτή η διαδικασία μετατρέπεται σε: «Η μεν αλήθεια έγκειται στην κατάφαση της σύνθεσης και συμφωνίας δύο πραγμάτων και στην άρνηση της διαίρεσής τους, το δε ψεύδος συνίσταται στην αντίστοιχη αντίφαση των δύο τούτων μερών». Απ΄ αυτή τη δήλωση συνεπάγεται «ου γάρ έστι το ψεύδος και το αληθές εν τοις πράγμασιν... αλλ΄εν διανοία», ούτε η αλήθεια ούτε το ψεύδος είναι στα πράγματα, αλλά στη διάνοια. Ενώ στον Παρμενίδη «το γαρ αυτό νοειν εστιν τε και είναι», με τον Αριστοτέλη το νοείν μετατρέπεται σε τρόπο κρίσης μεταξύ αλήθειας και ψεύδους. Αυτή η γλωσσολογική και εννοιολογική μεταβολή επηρέασε καθοριστικά τη δυτική σκέψη. Αυτό γιατί το «νοείν» (απαρέμφατο) χάνει την Παρμενίδεια έννοια του συλλαμβάνειν και ταυτίζεσθαι με το απο-καλυπτόμενο «Είναι» και αρχίζει να επέχει κριτική θέση ως λόγος (ουσιαστικό) με την έννοια της λογικότητας περί του Είναι. Άλλωστε είναι γνωστό ότι για τον Αριστοτέλη, ο άνθρωπος νοείται ως ζώο «λόγον έχον». Ενώ η αντίληψη των προσωκρατικών μπορεί να συνοψιστεί στην εξίσωση: Είναι ή Φύση=«Λόγος άνθρωπον έχων», στην ανθρωπολογία του Αριστοτέλη αρχίζει να διαφαίνεται μια σταδιακή άμβλυνση της ταυτότητας Είναι και νοείν, (ο ανθρώπινος λόγος αναπαριστά το Είναι ή τη Φύση και αλήθεια θεωρείται η ισομορφική απεικόνιση της νοητικής παράστασης και του πράγματος).

Στον Παρμενίδη, η ταυτότητα Είναι και νοείν συλλαμβάνεται όχι μόνο έλλογα, αλλά και βιωματικά, ενώ από τον Αριστοτέλη και έπειτα, η σύλληψη γίνεται κυρίως, θεωρητικά και έλλογα. Η αντιστροφή των όρων της εξίσωσης, κορυφώνεται και τυποποιείται στη

Νεωτερική εποχή της αυτοσυνείδητης υποκειμενικότητας και του υπερβατολογικού εγώ, όπου το πρωτείο το αναλαμβάνει η πράξη έναντι της θεωρίας.

Συνοψίζοντας να πούμε ότι η μεταφυσική του Πλάτωνα και όλης της Δυτικής παράδοσης ενδιαφέρεται αποκλειστικά για την απο-καλυπτική διάσταση του Είναι και έτσι καθίσταται θύμα της απεριόριστης γνωσιοθεωρητικής αισιοδοξίας της, λησμονώντας αυτό που εξακολουθεί να ανθίσταται στην ορθολογική γνώση του υποκειμένου, αυτό που μένει στην α-φάνεια και το σκοτάδι. Ακριβώς, επειδή η μεταφυσική έλκεται αποκλειστικά από την παρουσία του Είναι, διαγράφει την άδηλη «όψη» του Είναι (μη Είναι), εμμένει αποκλειστικά στη φωτεινή των όντων και αγνοεί το ομόλογο σκοτάδι τους. Τελικά συγχέει τα όντα με τον Κόσμο (σύνθεση Είναι και Μη Είναι), ενώ ο Κόσμος βρίσκεται σ΄ένα δυναμικό γίγνεσθαι και σε μια διαρκή αντιπαράθεση ''φωτός'' και ''σκιάς'', απο-κάλυψης και από-κρυψης. Η άρνηση της σκοτεινής «όψης» του Είναι και των όντων, επιβάλλεται και αναγνωρίζεται στον ανθρώπινο ψυχισμό ως αγωνία και τρόμος, η πηγή όμως αυτών των ψυχικών διαθέσεων αγνοείται ή αποδίδεται σε ψυχολογικούς παράγοντες, ενώ δεν αποτελεί παρά την σκοτεινή όψη του Είναι και των όντων.

Να το ξαναπούμε, για την αρχαία ελληνική οντολογία και για την μεταφυσική εν γένει, η σύλληψη των όντων εδράζεται στην θέασή τους, στην «όψη» τους και στην «εικόνα» που αυτή μας παρέχει. Κρίσιμη είναι η αδιαφορία που επιδεικνύεται για το τμήμα του Είναι και των όντων που δεν αποκαλύπτεται και δεν μπορεί να θεαθεί. Έτσι η αρχαιοελληνική οντολογία αποτελεί μια μεταφυσική της παρουσίας, η οποία ερμηνεύει τα όντα ως αποκαλυπτόμενα παρόντα, λησμονώντας ότι η αλήθεια συνίσταται σε μια δυναμική σχέση αποκάλυψης και απόκρυψης, απωθώντας την επίγνωση ότι το Είναι όχι μόνο φανερώνεται, αλλά και αποκρύπτεται και ότι η σχέση του ανθρώπου με την αλήθεια δεν ρυθμίζεται αποκλειστικά από την υποκειμενικότητα. Η εμμονή στην όψη και στην εμφάνιση των όντων επικυρώνεται με τη μεταφυσική του Πλάτωνα και συγκεκριμένα με τον περίφημο ''μύθο του σπηλαίου'' στην ''Πολιτεία''. Σ΄αυτό τον μύθο γίνεται αναφορά για τα διάφορα επίπεδα αλήθειας, αυτή όμως που ενδιαφέρει είναι η αλήθεια που καθιστά προσιτό στην όψη του το φαινόμενο (είδος) και ορατό εκείνο που αποκαλύπτεται (ιδέα). Στην προσέγγιση αυτή των όντων διαφαίνεται ότι η παράσταση είναι ο τρόπος συσχέτισης με τα όντα και τον εαυτό μας. Η παράσταση εξέλιχθηκε στους νεώτερους χρόνους ως ο

κατεξοχήν τρόπος προσέγγισης των όντων που παρευρίσκονται ενώπιόν μας ως αντι-κείμενα. Τα όντα μετατρέπονται σε νοητικές εικόνες και ο άνθρωπος καθίσταται αντιπρόσωπος των όντων ως αντι-κειμένων. Η προσκόλληση της μεταφυσικής και του γνωσιοθεωρητικού οργάνου της, της παράστασης, στις επιμέρους οντότητες, δείχνει την αδυναμία να επιδειχθεί η δέουσα προσοχή σ'Αυτό που κάνει δυνατή τη θέαση των επιμέρους όντων, δίχως το αυτό να είναι ον. Το "δίχως" δεν είναι στερητικό, αλλά δείχνει έναν Κόσμο ανευ Υπερβατικού Υποκειμένου.

Το ον ως ουσία και παρουσία

Όπως είπαμε παραπάνω, η διάκριση μεταξύ της Ιδέας που εκλαμβάνεται ως το «τί έστιν», δηλαδή αυτό που ένα πράγμα είναι, η «ουσία» του και της Ιδέας ως θέας του εκ-καλυπτόμενου όντος, του «ότι έστιν», δηλαδή το ότι ένα πράγμα είναι, «υπάρχει» είναι σημαντική για τη μετέπειτα διάκριση μεταξύ «ουσίας» (essentia) και ύπαρξης»(existential) που παρουσιάστηκε στους σχολαστικούς θεολόγους του Μεσαίωνα και τους φιλοσόφους του 17ου αιώνα. Υπόσταση θεωρείται, λοιπόν, αυτό που υπάρχει από μόνο του ή έχει ανεξάρτητη ύπαρξη. Αυτό το εννοιακό πλέγμα -η υπόσταση ως υποκείμενο ανθεκτικό σε αλλαγές, ως ουσία ή φύση, ως υποκείμενο στο οποίο αποδίδεται ένα κατηγορούμενο και ως αυτό που έχει μια ανεξάρτητη ύπαρξη- είχε διαποτίσει σε μεγάλο βαθμό τα κυρίαρχα μοντέλα σκέψης του 16ου και 17ου αιώνα. Βέβαια, οι διάφοροι στοχαστές δεν απέδιδαν την ίδια σημασία στα διαφορετικά στοιχεία αυτού του πλέγματος. Έτσι, δεν αποτελεί έκπληξη, για παράδειγμα, το γεγονός ότι συναντάμε την έννοια αυτού που είναι «υποκείμενο κατηγορουμένου» να διαδραματίζει κομβικό ρόλο στη θεωρία της υπόστασης του Leibnitz. «Στον Λόγο για τη Μεταφυσική», ο Leibnitz ξεκινά τις έρευνες του με την παρατήρηση ότι «όταν αρκετά κατηγορούμενα αποδίδονται σε ένα και το αυτό υποκείμενο, και αυτό το υποκείμενο δεν αποδίδεται ως κατηγορούμενο σε κανένα άλλο, τότε το υποκείμενο αυτό καλείται ατομική υπόσταση» (GP IV. 432· P 18).

Είναι αλήθεια ότι ο Leibnitz θεωρούσε τον εαυτό του συμφιλιωτή της παραδοσιακής και της νεότερης φιλοσοφίας. Ακόμα κι αυτοί όμως, που θεωρούσαν τους εαυτούς τους ριζικά αντίθετους προς την άποψη του Αριστοτελικού σχολαστικού κόσμου, συχνά διατηρούσαν μεγάλο μέρος του διανοητικού του οπλοστασίου. Αυτό είναι προφανέστατο από τον ορισμό της υπόστασης που διατυπώνει ο Descartes στις «Αρχές της Φιλοσοφίας»: «Με τον όρο υπόσταση

μπορούμε να καταλάβουμε μόνο το πράγμα εκείνο που υπάρχει με τρόπο τέτοιο, ώστε να μην εξαρτάται από κανένα άλλο πράγμα όσον αφορά την ύπαρξη του» (Αρχές Ι, 51). Σε άλλο σημείο υποστηρίζει: «η έννοια της υπόστασης είναι αυτό ακριβώς: ότι μπορεί να υπάρχει από μόνη της, δίχως τη βοήθεια άλλης υπόστασης» (AT VII. 226· CSM Π. 159). Αυτή η έννοια της αυτόνομης ύπαρξης και της αδέσμευτης λειτουργίας της υπόστασης, παίζει αποφασιστικό ρόλο στη θεωρία του Spinoza για την υπόσταση, καθώς και στην κατασκευή της μονιστικής θεωρίας του για την πραγματικότητα. Έτσι, η υπόσταση για τον Spinoza δεν μπορεί να εξαρτάται αιτιακά από κάτι άλλο, αλλά πρέπει να είναι causa sui - αυταίτιο (Ηθική Ι, πρότ. 6 και 7). Στον Κάντ η έννοια της υπόστασης αντιστοιχίζεται με τη μονιμότητα των όντων και είναι αυτή που μας βοηθά να καταλάβουμε ότι τα όντα δεν εξαφανίζονται, αλλά χαρακτηρίζονται από διάρκεια. Η διανοητική έννοια της υπόστασης μας οδηγεί στην εμπειρία των αισθητών όντων και αυτό γιατί μέσω της υπόστασης κατορθώνουμε να καταλάβουμε και να βιώσουμε τις μεταβολές.

Για την υπαρξιστική φιλοσοφία του 20 αιώνα η ύπαρξη προηγείται του Είναι, της ουσίας (υπόστασης), η ουσία δεν αποτελεί πεπρωμένο, αυτό που είναι ο άνθρωπος είναι αποτέλεσμα των επιλογών που καλείται να κάνει με τις οποίες γίνεται ό,τι είναι. Ο χρόνος ανήκει στο Είναι, ουσία (υπόσταση) και προσδιορίζει την ύπαρξη, όμως ο άνθρωπος βιώνει υποκειμενικά την εμπειρία του χρόνου στον υπαρξιακό του χωρόχρονο που δεν μπορεί να μετρηθεί αντικειμενικά, να καθοριστεί με λογική αφαίρεση και με επιστημονικές έννοιες. Και είναι ακριβώς αυτή προ-μετρική και προλογική εμπειρία που μας διαμορφώνει το αίσθημα του "όχι ακόμα" και του "δυνατού". Έτσι ο άνθρωπος είναι διττό ον, τόσο πραγματικό όσο και υπερβατικό, μιας που η ύπαρξή του συγκεφαλαιώνει αυτό που ήταν και είναι και αυτό που δεν είναι ακόμα.

Η Γνωσιοθεωρία

Ο Πλάτωνας, όπως διακρίνει οντολογικά επίπεδα του Απόλυτου Ενός, έτσι διαβαθμίζει και σε γνωσιοθεωρητικό επίπεδο τη γνώση. Στον αιώνιο και αναλλοίωτο κόσμο των ιδεών αντιστοιχεί μια γνώση που οι προτάσεις της έχουν αναγκαστική εγκυρότητα (Διαλεκτική, Επιστήμη, Αληθής Λόγος). Αντιθέτως, ο ρευστός και μεταβαλλόμενος κόσμος των φαινομένων μπορεί να περιγραφεί με προτάσεις που μόνον πιθανότητα μπορούν να διεκδικήσουν (δόξα, εικός λόγος, εικός μύθος). Ανάμεσα στις δύο μορφές λόγου υπάρχει μια σαφής ιεράρχηση: όπως ο κόσμος των φαινομένων εί-

ναι απλή εικόνα, οντολογικά κατώτερη του αληθούς κόσμου των Ιδεών, έτσι και ο εικός λόγος ή μύθος αποτελεί εικόνα, κατώτερη ως προς την εγκυρότητα και βεβαιότητα του αληθούς λόγου της διαλεκτικής. Από τη μεταφυσική και επιστημολογική τομή που επιχειρεί ο Πλάτωνας, στη σχέση Είναι και φαινομένου, Λόγου και μύθου, αλήθειας και ψεύδους, θεωρίας και Πράξης, προχωρά στη διάκριση πέντε οντολογικών βαθμίδων γνώσης, οι οποίες είναι ιεραρχικά δομημένες: στην κορυφή βρίσκεται το Εν, το «αγαθόν», μετά οι ιδέες-αριθμοί (ειδητικοί αριθμοί), στη συνέχεια τα μαθηματικά αντικείμενα (μαθηματικοί αριθμοί και γεωμετρικά σχήματα), ακολουθούν τα αισθητά όντα (φυσικά και τεχνητά αντικείμενα) και τέλος, η αδιαμόρφωτη ύλη. Η προσέγγιση στην οντολογική αυτή κλίμακα επιτυγχάνεται με τέσσερα είδη γνώσης: την «εικασίαν», την «πίστην», τη «διάνοιαν» και τον «νουν». Με την «εικασία» συλλαμβάνουμε μόνο τις σκιές των αισθητών όντων και με τη «πίστη» τα ίδια τα αισθητά αντικείμενα. «Εικασία» και «πίστη», αποτελούν απλή «δόξα» (γνώμη), δηλαδή καθαρή υποκειμενική αντίληψη των πραγμάτων. Η επόμενη βαθμίδα είναι η «διάνοια», η οποία ασχολείται με τις διάφορες επιστήμες, όπως είναι η αριθμητική, η γεωμετρία κ.λ.π, χωρίς όμως αυτή να δύναται να συλλάβει τις πρώτες αρχές των όντων, γιατί κάθε επιστήμη συντάσσεται με αξιωματικές αρχές και δογματικές μεθόδους. Επομένως, όχι η «δια-νόηση», αλλά η «νόηση» είναι εκείνη η πνευματική ιδιότητα που θα μας οδηγήσει στην υψηλότερη βαθμίδα της ενόρασης των «ιδεών», των «όντως όντων», του «Είναι». Τέλος, το «Εν» βρίσκεται επέκεινα της ουσίας και της γνώσης. Η μέθοδος αναζήτησης της γνώσης και της ουσίας που χρησιμοποιεί ο Πλάτωνας είναι η «διαλεκτική». Η «διαλεκτική» μέθοδος, όπως εξεικονίστηκε στους πρώτους Πλατωνικούς διαλόγους, αποτελεί ανάπτυγμα της σωκρατικής μαιευτικής μεθόδου και της σωκρατικής ειρωνίας («εν οίδα, ότι ουδέν οίδα»). Η αρχή που καθιστά δυνατή τη διαλεκτική είναι η αναλογία πρόκειται για μια μαθηματική έννοια, η οποία ενώνει ζεύγη διαφορετικών όρων ή που εξηγεί τη σχέση α/β=γ/δ ή λεκτικά μεταφρασμένη η μαθηματική σχέση: το α είναι για το β αυτό που είναι το γ για το δ και αντιστρόφως. Το συναρπαστικό της επιχειρηματολογίας μέσω αναλογιών είναι ότι μας επιτρέπει να σχηματίσουμε μια ιδέα για έναν όρο που δεν μπορεί να γίνει κατανοητός αλλιώς, καθώς γνωρίζουμε τους άλλους τρεις όρους και τη σχέση που ενώνει τον τρίτο με τον τέταρτο. Έτσι, υπολογίζεται η «τέταρτη αναλογική συνιστώσα». Αυτή η αναλογική επιχερηματολογία πρόσφερε στον Άγιο Αυγουστίνο στους μεσαιωνικούς χρόνους, τη δυνατότητα να παρουσιάζει μια ιδέα της φύσης του Τριαδικού Πατρός, η οποία είναι άρρητη μέσω άλλης οδού. Ο

Αυγουστίνος υποστήριζε ότι ο Πατήρ είναι για τον Υιό ό,τι είναι η μνήμη για τη Νόηση.

Η «υπερβατική διαλεκτική» του Πλάτωνα, εμφανίζει δύο αμοιβαίες και συμπληρωματικές διαστάσεις: την «ανοδική» (επαγωγική) και την «καθοδική» (παραγωγική), αναλόγως αν η μέθοδος αναζήτησης εκκινεί από αισθητά δεδομένα για να καταλήξει σε ανώτερες σφαίρες σύλληψης των υπέρτατων νοητών πραγματικοτήτων ή αν έχοντας γνώση των τελευταίων, κατέρχεται ως τις μύχιες λεπτομέρειες της υλοποίησής τους στα αισθητά δεδομένα. Κατά την πρώτη διαδικασία, από τα φαινόμενα η φιλοσοφία οδηγείται στις ιδέες τις οποίες εκείνα δηλώνουν, ενώ κατά τη δεύτερη διαδικασία, η φιλοσοφία προχωρεί από τις ιδέες, των οποίων έχει γνωρίσει τη φύση τους, στην ερμηνεία των φαινομένων. Ανάλογες μεθοδολογικές αναζητήσεις εκφράζει και ο Αριστοτέλης, η προσπάθεια του οποίου συνίσταται στον προσδιορισμό μιας επιστήμης του «καθόλου» όντος, με την οποία να μπορεί να επιτευχθεί μια ερμηνεία όλων των επιμέρους πραγματικοτήτων. Το μεθοδολογικό πρότυπο του Αριστοτέλη είναι κυρίως «καθοδικό». Τόσο το πλατωνικό-νεοπλατωνικό μεθοδολογικό πρότυπο όσο και η Αριστοτελική επιστημονική μέθοδος, χρησιμοποιήθηκαν εναλλακτικά και συνδυαστικά από τους στοχαστές του μεσαίωνα για να θεμελιώσουν τις θεωρητικές τους αναζητήσεις. Συγκεκριμένα, η Αριστοτελική μέθοδος αποκρυσταλλώθηκε, από τον Thomas Aquinas/Thomas of Aquin, τον κύριο εκπρόσωπο της σχολαστικής φιλοσοφίας.

Συνοψίζοντας, μπορούμε να υποστηρίξουμε, ότι η φιλοσοφική τοποθέτηση του Πλάτωνα στο πρόβλημα της γνώσης και της ανθρώπινης πράξης είναι διαλεκτική αλλά και μεταφυσική. Η λογική ή η γνώση δεν περιορίζονται απλώς στο να αντιλαμβάνονται το άτομο στην υλική του πτυχή, αλλά υψώνονται έως τις κορυφές της νόησης που ατενίζει τα καθολικά όντα (Ιδέες). Όμως, η λογική ερμηνεία των πραγμάτων συνδυάζεται με έντονα μυθικά και θρησκευτικά βιώματα, τα οποία θα αξιοποιηθούν από την ιουδαϊκή και χριστιανική θεολογία και κοσμολογία του μεσαίωνα και της αναγέννησης. Ωστόσο, να διευκρινήσουμε ότι η Πλατωνική θεωρία για τη γνώση είναι ιδεαλιστική, αφού οι Ιδέες ως προς τον νου, δεν είναι υπερβατικές αλλά ενύπαρκτες και μόνο με τη διαδικασία της ανάμνησης, ανακύπτουν στο συνειδησιακό επίπεδο. Από την άλλη, η Πλατωνική οντολογία των υπερβατικών Ιδεών είναι ρεαλιστική μιας που αυτές οι ιδέες είναι οι μόνες πραγματικές, σε αντίθεση με τα φαινόμενα του αισθητού κόσμου, τα οποία αποτελούν αντίγραφα των ιδεών. Η σύνδεση

των ιδεών επιτελείται με τη συμμετοχή (μέθεξιν) των πρώτων στις δεύτερες. Ο Πλατωνικός δυϊσμός ενέπνευσε τον Πλωτίνο ώστε να συντάξει μια δυϊστική πνευματοκρατική φιλοσοφία, όπου Ένα και Ύλη αντιτίθενται οντολογικά: το Ένα είναι το κατ΄εξοχήν ον και η ύλη είναι ανύπαρκτη. Αργότερα, ο νεοπλατωνισμός του Πρόκλου αποδίδει οντότητα στην Ύλη και ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης υιοθετεί την Πλατωνική σκέψη για τη σειρά των οντολογικών επιπέδων, από το κατ΄εξοχήν Ον, το Ένα μέχρι το κατ΄εξοχή μη όν, την ύλη. Στις παραπάνω νεοπλατωνικές αντιλήψεις, τα διάφορα επίπεδα επικοινωνούν είτε δια απορροής, είτε δια επιστροφής.

Πολιτική Φιλοσοφία

Η πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα νοηματοδοτείται μέσα στα πλαίσια της οντολογίας των υπερβατικών καθολικών και της αρμονίας του πραγματικού κόσμου. Μ΄αυτή την έννοια, έχει μια πιο κοινωνιοκεντρική θεώρηση σε σχέση με την κυρίως ατομοκεντρική πολιτική θεώρηση του Αριστοτέλη, η οποία εδράζεται στην οντολογία του ατομικού αισθητού. Άλλωστε, στην ουτοπία της ιδανικής «Πολιτείας» που οραματίστηκε ο Πλάτωνας, απουσιάζει η ατομική ιδιοκτησία και η κοινοκτημοσύνη κυριαρχεί, σε αντίθεση με την οικονομική σκέψη του Αριστοτέλη που υποστηρίζει την ατομική ιδιοκτησία και τη μεσαία τάξη.

Το πολιτικό σχέδιο της Πολιτείας ταυτίζεται με την πραγμάτωση του α-χωρο-χρονικού υπερβατικού Καλού, δηλαδή τίθεται εκτός της εμπειρικά διαπιστωμένης ιστορίας. Με αυτή την έννοια, μπορούμε να υποθέσουμε ότι η πλήρης εφαρμογή του Πλατωνικού σχεδίου, αποτελεί μια ανέφικτη φιλοδοξία ακόμα και για τον ίδιο. Βέβαια, ο Πλάτωνας αποδίδει τη δυνατότητα πραγμάτωσης του πολιτικού σχεδίου του στην Ηθική. Η αληθινή έννοια της «Πολιτείας» είναι Ηθική, η Δίκαιη Πολιτεία έχει ως πρότυπό της τη δίκαιη ψυχή που μπορεί να δημιουργήσει ο καθένας εντός του, αν μυηθεί και έτσι απελευθερωθεί από τις ψευδαισθήσεις των εφήμερων και θνητών αισθητών και συλλάβει με τη διαλεκτική της ανάμνησης την Ιδέα της Δικαιοσύνης, που γνώρισε η αθάνατη και αγέννητη ψυχή πριν φυλακιστεί στο σώμα (η παραβολή του σπηλαίου, ανάμεσα στις σκιές των όντων της αισθητηριακής εμπειρίας και το αμετάβλητο βασίλειο των ιδεών). Έτσι, η ιδανική «Πολιτεία» θα μπορούσε να επιτευχθεί όταν ο κονωνικός μακρόκοσμος και ο ψυχικός μικρόκοσμος εναρμονιστούν, ακριβώς γι΄αυτό ο Πλάτωνας αναφέρεται σε ανθρώπινη κοινωνία και όχι σε πολιτική κοινωνία όπως ο Αριστοτέλης.

Ηθική

Η Πολιτεία του Πλάτωνα εγγράφεται στον οντολογικό ορίζοντα της Ηθικής του Αγαθού και της Δικαιοσύνης, που ταυτίζεται με το Είναι του Όντος. Η Πλατωνική Ιδέα του Αγαθού (όπως και ο χριστιανικός Θεός) ταυτίζουν το αληθινό Όν και το αληθινό Δέον, όπου το απόλυτο Είναι, συνιστά συνάρτηση του Ηθικού Λόγου και αντίστροφα. Από τη στιγμή που για τον Πλάτωνα η γνώση είναι εγχείρημα Ηθικό, αφενός επειδή αποσκοπεί στην ενατένιση του Όντος που είναι το Θεϊκό Αγαθό και αφετέρου η ψυχή, λόγω της γνώσης, αποκτά πρόσβαση στις υψηλότερες κορυφές του Αιώνιου και Απόλυτου Εν-Παν τότε συνάγεται ότι η διοίκηση της «Πολιτείας» προορίζεται για τους εκλεκτούς της γνώσης, οι οποίοι είναι φορείς της ανώτατης Ηθικής. Το junctim Ηθικής και γνώσης το ανέλαβαν οι χριστιανοί θεολόγοι, οι οποίο υποστήριζαν ότι ικανοί για «αληθινή» γνώση (θεολογική γνώση) είναι οι «καθαροί» στην καρδιά. Αλλά και για τον Αριστοτέλη, στα πλαίσια της πραγματικότητας του ατομικού αισθητού, ο ακρογωνιαίος λίθος της Πολιτείας είναι η Δικαιοσύνη, η οποία εξασφαλίζει την ισότητα. Βέβαια, η «ισότητα» είναι επιλεκτική και αυτό γιατί η Αθηναϊκή Πολιτεία είναι δουλοκτητική, αποκλείει τις γυναίκες, τους δούλους και τους μετοίκους από τις δημόσιες υποθέσεις. Η Αριστοτελική ισότητα έχεις ως επιστημολογικό πρότυπο, τη μαθηματική επιστήμη, η ισότητα είναι αναλογική ή γεωμετρική (όταν απαιτείται να δοθούν άνισες απολαβές σε άνισες εργασίες, ανάλογα με την αξία και το έργο) και ισότητα αριθμητική (όταν πρέπει να δοθεί στον καθένα αυτό που του οφείλεται χωρίς να γίνεται διάκριση ή εξαίρεση, παρά μόνο στις περιπτώσεις άνομων ή εγκληματικών πράξεων). Στον βαθμό που η Δικαιοσύνη είναι προϋπόθεση της σχέσης με τον πλησίον, δημιουργώντας ένα βιώσιμο και λειτουργικό κοινωνικό περιβάλλον, τότε συνιστά την ύψιστη αρετή. Δεν είναι όμως και το ανώτερο ιδεώδες της Πολιτείας, ο Αριστοτέλης επιφυλάσσει στη φιλία το ρόλο αυτό. Μια Πολιτεία που θεμελιώνεται αποκλειστικά και μόνο στην έλλογη οργάνωση των θεσμών και τη λειτουργική και χρηστή διαχείριση των εμπράγματων υποθέσεων, διασφαλίζει, πράγματι, τη μη προκλητική κατανομή του πλούτου και της ισχύος.

Για τον Αριστοτέλη, η Δικαιοσύνη είναι αναγκαία συνθήκη και προϋπόθεση, αλλά όχι και επαρκής για την εμψύχωση της Πολιτείας. Για να είναι υποφερτή και ενδιαφέρουσα η ανθρώπινη κοινωνία, απαιτείται η καλλιέργεια ενδόμυχων και εγκάρδιων δεσμών στις διαπροσωπικές-κοινωνικές σχέσεις. Η Δίκαιη Πολιτεία επιβάλλεται να ρυθμίζει τις ταξικές-κοινωνικές σχέσεις, να εξισορροπεί τις

αντιθέσεις και να τιμωρεί τους φαύλους και τους παραβάτες των ιδεολογικών αρχών της. Η φιλία δημιουργεί τον μη εμπράγματο, τον μη χρησιμοθηρικό και εργαλειακό ψυχικό, ηθικό και πνευματικό χωρόχρονο στις ανθρώπινες και κοινωνικές σχέσεις, εκπληρώνει τις υπαρξιακές, ψυχικές και επικοινωνιακές επιθυμίες και ανάγκες τους. Η σχέση που συνάπτεται μεταξύ δύο ή περισσότερων προσώπων είναι συνάρτηση του «ανήκουμε» στον ίδιο ψυχο-επικοινωνιακό χώρο με διαφορετικό τρόπο. Ακριβώς γι΄αυτό, η φιλική σχέση προϋποθέτει το πνεύμα διακριτικότητας και ευαισθησίας ως προς την κατάσταση του άλλου από το οποίο απορρέει η επιείκεια και η ανοχή. Η φιλία απαιτεί φρόνηση και σύνεση, δηλαδή κατανόηση και συμπάθεια για την κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο άλλος σε μια δεδομένη χρονική στιγμή. Από την κατανόηση και την συμπάθεια αποκτά σημασία η έννοια της ομόνοιας. Η αντίθετη έννοια της φρόνησης και της σύνεσης είναι η δεινότητα, ο δεινός κάνει χρήση και κατάχρηση της δυνάμεως του χωρίς καμμιά ηθική μέριμνα για τον άλλον.

Όμως και η Αριστοτελική σκέψη, έμμεσα, συνυφαίνει το Θεϊκό Είναι με το Δέον (Αγαθό ως σκοπό), το Δέον (Αγαθό) με την υπέρτατη ευδαιμονία, η οποία είναι αποκλειστικό προνόμιο μιας ολιγάριθμης και επίλεκτης κοινωνικής τάξης που επιδίδονται στη δραστηριότητα του φιλοσοφικού διαλογισμού (νους, μέρος ανώτερο και καθαρά θεϊκό της ψυχής). Το Δέον (Αγαθό) διακρίνεται σε σχετικό αγαθό, το οποίο σκοπεύει σε κάτι άλλο και απόλυτο αγαθό που αποτελεί αυτοσκοπό. Για τον άνθρωπο, το υπέρτατο αγαθό είναι η ευδαιμονία και η ευδαιμονία επιτυγχάνεται με τη Θεωρία. Η Θεωρία (έλλογη-νοητική διεργασία) ως αυτοσκοπός, αποτελεί την υπέρτατη ευδαιμονία και όποιος την πραγματοποιεί, υπερβαίνει τον άνθρωπο και πλησιάζει το Θεό που είναι Θεωρός-Νους. Ο Θεωρός-Νους Είναι το Ακίνητο Κινούν και η Θεωρία ως αυτοσκοπός κάνει τον άνθρωπο κάτι περισσότερο από άνθρωπο. Ο άνθρωπος, μας λέει ο Αριστοτέλης, είναι το ον που για να γίνει αυτό που είναι πρέπει να υπερβεί τον εαυτό του. Το μέτρο του ανθρώπου είναι το ά-μετρο ή η υπερβολή. Όμως η ανθρώπινη ζωή, για τον Αριστοτέλη, δεν τέμνεται σε δύο διακεκριμένους κόσμους, όπως στον Πλάτωνα, αλλά νοηματοδοτείται από την ένταση ανάμεσα στους δύο κόσμους (αισθητό και υπεραισθητό, εμπειρικό και υπερβατικό). Όμως και οι δύο σκέψεις παραμένουν ορθολογικές, όσον αφορά το περιεχόμενο του Λόγου και νοησιαρχικές, όσον αφορά τη γνωσιοθεωρητική τους διάρθωση. Να μη λησμονούμε, ότι η ομολογία πίστης στον Λόγο και τη νόηση, ως μεθοδολογικές προϋποθέσεις σύλληψης και θεμελιώσης

του Αγαθού, είναι μια ανορθολογική πεποίθηση και μια μεταφυσική δοξασία.

Η ηθική σκέψη του Πλάτωνα κατανοείται μέσα στο πλαίσιο της οντολογίας των υπερβατικών ιδεών. Η ιδέα του αγαθού συνοψίζει όλες τις ηθικές κατηγορίες και αρχές και μ'αυτή την έννοια η ηθική του σκέψη μπορεί να χαρακτηριστεί αντι-ηδονιστική και αντι-ωφελιμιστική. Θα την χαρακτηρίζαμε μεταφυσική του αγαθού, της αυτο-τελείωσης και του ευδαιμονισμού. Η ηθική γνώση θεωρείται, από τον Πλάτωνα, υπέρτατη και αυστηρότερη μορφή γνώσης και από τη μαθηματική γνώση. Για να αντιληφθούμε την αξία της ηθικής γνώσης θα πρέπει να χρησιμοποιήσουμε αξιώματα μαθηματικού τύπου, πράγμα που σημαίνει ότι πρέπει να αξιοποιήσουμε την αφαιρετική ικανότητα της νόησης στον ύψιστο βαθμό. Για τον Πλάτωνα, το αγαθό είναι «επέκεινα της ουσίας» (509β) και η ηθική γνώση είναι η αιτία γνώσης και ύπαρξης όλων των «γνωστών» (508ε). Έτσι, η Πλατωνική ηθική οργανώνεται γύρω από ένα κυρίαρχο αξονικό στοιχείο, την υπέρτατη Ιδέα-Αξία του Αγαθού. Ο τρόπος με τον οποίο βιώνεται την καταξιώνει ή την απορρίπτει. Ουσιαστική είναι επίσης, η διάκριση του Πλάτωνα μεταξύ «αφρόνων» και «εμφρόνων» (Τίμαιος) και μεταξύ «αμαθών» και «κομψών» (Θεαίτητος). Σ'αυτές τις διακρίσεις προέχει η Σωκρατική διαπίστωση πως «ουδείς εκών αμαρτάνει», γεγονός που ερμηνεύεται ως εξής: η απόκλιση από το ηθικό κριτήριο, οφείλεται σε έλλειψη ολοκληρωμένης ηθικής κατανόησης ή αλλιώς ο Λόγος είναι επαρκώς (a priori) εξοπλισμένος για να επιβάλλει στην ηθική συνείδηση, το πρότυπο συμπεριφοράς σε κάθε περίσταση. Η ηθική ολοκλήρωση προέρχεται από τον έρωτα που είναι μύηση και μετάδοση γνώσης, αποδοχή, αφομοίωση και ενστερνισμός. Η αριστοτελική ηθική, η οποία και αυτή είναι λογοκρατική, παρουσιάζεται περισσότερο ενεργητική και λιγότερη παθητική έναντι της Πλατωνικής: η ηθική ολοκλήρωση διέρχεται της ισότητας, την οποία προϋποθέτει η φιλία και από τη νηφαλιότητα την οποία προϋποθέτει η έννοια της μεσότητας.

Το πνευματικό εγχείρημα της ιδέας του Αγαθού συνιστά την κορύφωση της διαλεκτικής μεθόδου, το «μέγιστον μάθημα», το οποίο μπορεί να κατανοηθεί όχι τόσο ως ένα θεωρητικό αλλά κυρίως ως ένα ενορατικό άλμα μέθεξης, ένα βιωματικό κατόρθωμα υπέρβασης του «γιγνώσκειν», του είναι, του όντος και της ουσίας, ως μια καθολική χειραφέτηση από κάθε οντολογικό ή γνωσιολογικό πρότυπο. Μ' αυτή την έννοια, η δογματική εμμονή για τη βεβαιότητα της γνώσης που διατείνεται ο Πλάτωνας, έναντι του σκεπτικισμού των

σοφιστών, είναι μια διαδικασία όχι τόσο έλλογη, αλλά ενορατική και μυστική. Το μάθημα του Πλάτωνα αποβλέπει στην ηθική ανύψωση του ανθρώπου και η φιλοσοφική παιδεία προετοιμάζει τη δυνατότητα της ψυχής να ενατενίσει το πιο λαμπρό τμήμα του Όντος που είναι το Αγαθό. Αυτό γιατί, απ΄όλες τις λειτουργίες της ψυχής, υπάρχει μία που ανήκει σε κάτι θεϊκό: την ικανότητα για γνώση. Συνεπώς, η γνώση είναι για τον Πλάτωνα εγχείρημα ηθικό, αφενός επειδή αποσκοπεί στην ενατένιση του Όντος που είναι το Αγαθό και αφετέρου επειδή, λόγω της γνώσης, η ψυχή αποκτά πρόσβαση στις υψηλότερες κορυφές της. Βέβαια, η ψυχή δεν έχει φυσική κλίση να ανυψωθεί και να ατενίσει τις θεϊκές ουσίες, μόνο με τη μόρφωση, την επιδέξια ρητορική και το παράδειγμα της έκστασης, μπορεί να αξιωθεί το Αιώνιο και Απόλυτο Ον-Εν που είναι το Θεϊκό Αγαθό.

Όμως, επειδή η ιδέα του Αγαθού αποτελεί μια υπερβατική καθολική κατηγορία, σχολιάζεται κριτικά από τον Αριστοτέλη, ο οποίος μέσα στο πλαίσια της οντολογίας του ατομικού αισθητού, απαντά ότι το αγαθό «χωριστόν αυτό καθ΄εαυτό» δεν είναι πρακτό και δεν μπορεί ο άνθρωπος να το αποκτήσει. Για τον Αριστοτέλη, σκοπός της ηθικής δεν είναι η γνώση, αλλά η πράξη και η πράξη είναι η συγκεκριμενοποίηση των «ειδών» (οι ιδέες που ενυπάρχουν μέσα στα αισθητά πράγματα και όχι τα υπερβατικά «όντως όντα» του Πλάτωνα) οι οποίες είναι αξίες ή συνιστούν αξίες. Η αξία θα πρέπει να αναζητηθεί στις εκφάνσεις του ανθρώπινου αγαθού, ανεξάρτητα από το αν η πράξη εκτιμηθεί ως μεσότης, ως δικαισύνη ή ως ποιότητα.

Το αγαθό και η ευδαιμονία που τη σημασιοδοτεί, αποτελεί «ανθρώπινο αγαθό» και όχι υπερβατικό όπως στον Πλάτωνα, το «τέλος των πρακτών» και την επιδίωξη της «πολιτικής επιστήμης ή δυνάμεως». Η Αριστοτελική ηθική διερευνά τον ανθρώπινο χαρακτήρα και αποβλέπει στο πώς θα συμβάλλει στη βελτίωσή του, στο «ανθρωπεύεσθαι». Η Αριστοτελική ηθική εξετάζει το αγαθό, την αρετή που είναι το μέσον για την απόκτηση της ευδαιμονίας. Από την ευδαιμονία οδηγείται στην ηθική αρετή η οποία ορίζεται ως μεσότητα, δηλαδή η στάση που κυμαίνεται μεταξύ έλλειψης και υπερβολής σε σχέση με την ηδονή και τον πόνο. Έπειτα, από τη μεσότητα μεταβαίνει στην πράξη και τις δύο διαστάσεις της, το εκούσιο και την «προαίρεση» και καταλήγει στη «θεωρία» που είναι η λυδία λίθος της ευδαιμονίας. Η «θεωρία» αναδεικνύεται σε μέγιστη αρετή μιας που Θεός-Νους και ο ανθρώπινος Νους που τον κατοπτρίζει και τον αναπαριστά είναι «θεωροί» του Κόσμου. Έτσι στο ερώτημα:

«Πώς να πραγματοποιήσουμε το Αγαθό;», ο Αριστοτέλης απαντά: θα πρέπει να πράξουμε σύμφωνα με τη λογική, δηλαδή να γίνουμε ενάρετοι. Η ηθική, η πνευματική αρετή, επιτρέπει την ορθή δομή της φύσης, της αγωγής και της πολιτείας.

Σχολιάζοντας την επιτακτική-δεοντολογική ηθική της κλασικής φιλοσοφίας θα λέγαμε ότι αυτή εγείρει την αξίωση να είναι οικουμενική και απόλυτη, διατείνεται ότι επιβάλλεται σ΄όλους απροϋπόθετα. Όμως από ποιές οντολογικές αρχές αντλεί τα επιχειρήματα για να δικαιολογήσει και να θεμελιώσει τον ισχυρισμό της; Πώς να θεμελιώσεις την επιτακτική ηθική όταν ο Λόγος, ο οποίος είναι η προϋπόθεση κάθε θεμελίωσης δεν θεμελώνεται παρά μόνο με αναφορά το Αντικειμενικό Υποκείμενο (Φύση – Θεός) ή το Υποκειμενικό Αντικείμενο (Άνθρωπος) και όχι τον Κόσμο;

Η αμφιβολία για την αντικειμενικότητα των ρυθμιστικών-κανονιστικών αρχών και αξιών εκφράστηκε τόσο στην Ινδική και την Κινέζικη όσο και στην αυγή της Δυτικής σκέψης με την σκεπτικιστική επιχειρηματολογία των σοφιστών, η οποία αναπτύχθηκε πάνω στην αντίθεση νόμου και φύσεως. Η φιλοσοφία του Πλάτωνα ήταν ένα διανοητικό εγχείρημα που απέβλεπε στο να αναχετισθεί ο σοφιστικός σχετικισμός με οντολογικά και μεταφυσικά επιχείρηματα, τα οποία επιδίωκαν να θεμελιώσουν την υπερβατικότητα του Νοήματος και της Αξίας στην ά-χρονη και Απόλυτη Ιδέα. Έκτοτε, οποιοδήποτε φιλοσοφικό ρεύμα επικαλείται και προασπίζει την αντικειμενικότητα ή έστω την διυποκειμενική δεσμευτικότητα των κανονιστικών αρχών και αξιών νοηματοδοτείται μέσα στο πλαίσιο της Πλατωνικής φιλοσοφίας του Αγαθού. Κάθε κανονιστικός και προστακτικός λόγος που απορρέει από την πεποίθηση ότι υπάρχει ένα αρχιμήδειο σημείο (υπερβατική αξία) πέραν από την ανθρώπινη προοπτική, έχει το χαρακτήρα του Απόλυτου και του Απροϋπόθετου. Εντέλλεται με την αξίωση να είναι Απόλυτο, τείνει προς την αρετή (ως επίκτητη διάθεση να κάνουμε το καλό) και κορυφώνεται στην αγιότητα με την καντιανή σημασία του όρου, με τη σημασία ότι η αγιότητα είναι η πλήρης συμμόρφωση της βούλησης με τον ηθικό νόμο. Όλα τα είδη επιτακτικών ηθικών, τα οποία εγείρουν την αξίωση να είναι απόλυτα και καθολικά αναζητούν ένα θεμέλιο για να επιχειρηματολογήσουν τους ισχυρισμούς τους. Για τον Πλάτωνα το Αγαθό είναι καθ΄εαυτό, για τον Καρτέσιο είναι η βούληση του Θεού, για τον Λαιμπνιτς η καλοσύνη του Θεού, για τον Κάντ ο ορθός λόγος, για τον Σοπενάουερ η συμπόνοια, για το Δαρβίνο η φυσική επιλογή, για τον Στιούαρτ Μιλ η ωφελιμότητα, δηλαδή η ευτυχία των περισσοτέ-

ρων ανθρώπων, για τον Σαρτρ η ελευθερία κ.λ.π.

Γιατί όμως αναζητούμε τα θεμέλια της ηθικής συμπεριφοράς; Η πιο εύλογη απάντηση είναι ότι η θεμελίωση της επιτακτικής ηθικής θα σήμαινε την εγγύηση της Αλήθειας και της Αξίας της και έτσι θα διευθετούσε τις ανθρώπινες συγκρούσεις. Όμως το πρόβλημα που ανακύπτει με τη διαδικασία της θεμελίωσης έγκειται στην αδυνατότητα λογικής μετάβασης από το είναι στο δέον, από το περιγραφικό επίπεδο στο δεοντολογικό ή διατακτικό. Ακόμα και ο ορθός λόγος που είναι η προϋπόθεση για τη θεμελίωση οποιουδήποτε πράγματος δεν μπορεί να θεμελιωθεί παρά μόνο στους ενδοκοσμικούς λόγους που χρησιμοποιεί και όχι σε κάποια «εξωτερική αναφορά». Ο Κόσμος, η Ολότητα όλων των ενδοκοσμικών λόγων του, παραμένει δίχως θεμέλιο, δίχως νόημα, δίχως λόγο ύπαρξης. Αυτό το «δίχως» δεν εννοείται ως στέρηση, έλλειψη, απώλεια ή ως ανύπαρκτο τίποτα, ο Κόσμος, «είναι» το συν-όλο όλων των ερμηνειών του που δεν δύναται να αντικειμενικοποιηθεί, ούτε με όρους του Εν-Παν, ούτε με όρους του Εν-Τίποτα.

Η αντίθεση στην αντικειμενικότητα των αξιών είναι η σχετικότητα των αξιών, όπως εκφράστηκε από τους σοφιστές. Ο σχετικισμός δεν συνιστά μηδενισμό και αυτό το διαπιστώνουμε στις επιστήμες. Το γεγονός ότι κάθε επιστημονική γνώση είναι σχετική, με την έννοια ότι αναθεωρείται (επιστημικός σχετικισμός) δεν σημαίνει ότι η επιστήμη δεν παράγει γνώση (επιστημικός μηδενισμός). Το ίδιο επιχείρημα μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε για τον ηθικό σχετικισμό, το γεγονός ότι κάθε αξία είναι σχετική, δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν καθόλου αξίες (ηθικός μηδενισμός). Αυτό έχει επισημανθεί και αναλυθεί διεξοδικά από την υλιστική, εμπειριστική, νατουραλιστική και βιταλιστική σκέψη του Επίκουρου, του Χομπς, του Μάρξ, του Νίτσε, του Φρόυντ. Σ΄αυτό το σημείο θα μνημονεύσουμε τον Σπινόζα: «Επιθυμούμε ένα πράγμα όχι επειδή είναι καλό, αλλά αντιστρόφως, κρίνουμε ότι είναι καλό επειδή το επιθυμούμε». Πρόκειται για ανάλογο σχετικισμό, δηλαδή κάθε αξία σχετίζεται με την επιθυμία η οποία τη στοχεύει και τη γεννά. Δεν χρειάζεται να ασπάζεται κανείς την πλατωνική ή χριστιανική θεώρηση του νοήματος ή των αξιών για να αποδέχεται ορισμένες σταθερές, διυποκειμενικές λειτουργίες (στα πλαίσια της ανθρώπινης μορφής ζωής) της ηθικής διάστασης της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Έτσι, η ηθική και το αξιακά δέον δεν είναι Απόλυτα, με την έννοια ότι δεν θεμελιώνονται ούτε στον Κόσμο, δεν απορρέουν από το Θεό, δεν αποτελούν εγγενή και αμετάβλητα στοιχεία της φυσικής ύπαρξης, αλλά είναι δημιουργήματα

της φυσικής και πολιτισμικής ιστορίας του είδους που μεταδίδονται μέσω της βιολογικής και πολιτισμικής κληρονομιάς που είναι εν τω γίγνεσθαι. Θα λέγαμε ότι η ηθική και το αξιακά δέον συνιστούν αρχετυπικά πρότυπα, όχι στατικά, αλλά δυναμικά και εξελισσόμενα που διαμορφώνουν το βιολογικό-υλικό και ψυχο-ηθικό υπόβαθρο της ανθρώπινης συμπεριφοράς.

Αλλά ας επανέλθουμε στην αρχαιοελληνικό ηθική φιλοσοφία. Στην αρχαιοελληνική ηθική φιλοσοφία παρατηρούμε θέση και αντίθεση, λόγο και αντί-λογο. Στην «αντι-μεταφυσική» φυσική της υποκειμενικής προοπτικής και της σχετικότητας των αξιών που εισήγαγαν οι Σοφιστές, αντιπαρατίθεται το μεταφυσικό Απόλυτο των υπερβατικών Αξιών που υποστηρίζουν οι Πλάτωνας και Αριστοτέλης.

Παρατηρούμε την μεταφυσική αντίθεση να δεσπόζει και στον ηθικό και δεοντολογικό στοχασμό, (μεταφυσική = Απόλυτο) – («αντι-μεταφυσική» φυσική = Σχετικότητα) διεκδικούν το μονοπώλιο της Αλήθειας στοχεύοντας στην κατάλυση του Άλλου. Και οι δύο ηθικοφιλοσοφικές θεωρήσεις (ιδεαλιστικές και υλιστικές-πραγματιστικές), εγγράφονται στον ορίζοντα της ιδεατότητας και αυτό γιατί υποστηρίζουν ως αξιακό δέον, ως κανονιστικό πρότυπο, είτε το ά-χρονο Είναι ως Απόλυτη Αντικειμενική Αξία και Νόημα ή το μεταβαλλόμενο Γίγνεσθαι ως σχετική υποκειμενική αξία και νόημα.

Βέβαια είναι κατανοητή αυτή η νοητική στάση μέσα στο πλαίσιο της κλασικής νοησιαρχικής μεταφυσικής αντίληψης για το Είναι, η οποία διακρίνει την άχρονη πραγματικότητα του Είναι που συλλαμβάνεται από το νου, από τις ψευδαισθησιακή φαινομενικότητα της που είναι οι συνεχείς μεταβολές, όπως εγγράφονται στις αισθήσεις. Αυτή η μεταφυσική και ανθρωπολογική αντίθεση παράγει τη γνωσιοθεωρητική αντίθεση ιδεαλισμού και υλισμού. Το Είναι, απόλυτο ή σχετικό παραμένει ά-σχετο με το Άλλο του, με αυτό που δεν Είναι. Για μια σκέψη που σκέπτεται το χρόνο, μέσα στο χρόνο με το χρόνο, η κλειστότητα ως αναγκαιότητα και βεβαιότητα και η ανοικτότητα ως τυχαιότητα και αβεβαιότητα συγκροτούν ένα ενιαίο και διαφορικό σύνολο. Είναι ως ίδιο και το Άλλο ως διαφορετικό, η σχέση και η διαφορά τους, εναλλάσσονται στην σπειροειδή φορά του Χρόνου, συγκροτώντας τον Κόσμο.

Ανθρωπολογία

Η Πλατωνική ανθρωπολογία θέτει ένα αυθύπαρκτο καθολικό Καλό, απρόσιτο από τις αισθήσεις που συλλαμβάνουν το ατομικό καλό.

Το αυθύπαρκτο Καλό είναι η προϋπόθεση του Πραγματικού και της γνώσης, υπερβαίνει κάθε δυνατότητα κατανόησης από τον Λόγο και αυτό γιατί δεν είναι αντικείμενο που μπορεί να παρασταθεί νοητικά. Η απόλυτη γνώση του Καλού που είναι το απόλυτο δεν μπορεί να συλληφθεί από τον Λόγο, αλλά από τον στοχασμό που είναι η ψυχή της σκέψης. Ο Πλάτωνας στον Φίληβο (29 b- 30 c) λέει ότι όλα τα στοιχεία και όλες οι αρχές που αποτελούν το Είναι και τη σκέψη μας είναι παρόντα σε πολύ μεγαλύτερο ποσοστό και σε κατάσταση τέλειας ομορφιάς και αγνότητας, ενώ ο άνθρωπος «δεν κατέχει παρά ένα μικρό μέρος, μέτριας ποιότητας, πάντα ακάθαρτο, ποτέ προικισμένο με όλη τη δύναμη που περικλείει η φύση του». Ό,τι βρίσκεται μέσα μας «είναι σε μικρή ποσότητα και αδύναμο και πτωχό, ενώ στο σύμπαν είναι θαυμαστό και για την ποσότητα και για την ομορφιά του».

Ο ανθρωπολογικός ιδεαλισμός του Πλάτωνα ανάγει την ψυχή σε υπέρτατη αρχή, την ίδια ανθρωπολογική ιδεαλιστική προοπτική ασπάζεται και ο Αριστοτέλης. Οντολογικά όμως, η ανθρωπολογία του Πλάτωνα είναι δυϊστική, ενώ του Αριστοτέλη ταλαντεύεται μεταξύ του δυϊσμού και του μονισμού (η ενότητα της μορφής και του είδους είναι επισφαλής). Η Αριστοτελική μεταφυσική είναι κατ΄εξοχήν ένας δυϊστικός ρεαλισμός, εφόσον εδράζεται στην ισοτιμία δύο στοιχείων που συνδέονται μεταξύ τους: της ύλης και της μορφής και οι οποίες αποβαίνουν οι θεμελιώδεις υποστάσεις του Είναι.

Όπως είπαμε, ο οντολογικός δυϊσμός του Πλάτωνα (διάκριση «όντος» και «γεγονότος» -Τίμαιος 28AC) ή «ουσίας» και «γενέσεως» ή άφθαρτου-αμετάβλητου και φθαρτού-μεταβαλλόμενου, νοηματοδοτεί τον ανθρωπολογικό δυϊσμό και τη σχέση ψυχήςσώματος. Η «ουσία» του ανθρώπινου «όντος» είναι η αγέννητη, ανώλεθρη, ατελεύτητη και εκ φύσεως αθάνατη ψυχή. Το σώμα είναι ένυλο, φθαρτό, θνητό και ως εκ τούτου προσωρινό. Η αθάνατη ψυχή δεσμεύεται μέσα στο θνητό σώμα (Τίμαιος 44B), το οποίο αποτελεί απλώς το «όχημα» (Τίμαιος 69 C) της ζωής. Ακριβώς γι΄αυτό το λόγο, ο θάνατος πρέπει να γίνεται δεκτός με χαρά και ηδονή παρά με λύπη και δυσφορία. (Τίμαιος 81D). Ο θάνατος είναι η απολύτρωση της αθάνατης ψυχής από το θνητό σώμα, το οποίο αποτελεί το «σήμα» (τάφος, μνήμα) της αιώνιας ουσίας της ψυχής (Κρατύλος 400C, Φαίδων 62B).

Για τον Αριστοτέλη, ο άνθρωπος είναι ενότητα σώματος (υλικότητας) και ψυχής (μορφής). Βέβαια, η ψυχή αποτελεί την αρχή της

ύπαρξης (μορφή εντελέχεια): η ψυχή είναι η ενέργεια του σώματος που ζωή έχει μόνο δυνάμει (εντελέχεια η πρώτη. Περί ψυχής, Β 412a 27). Η ψυχή (forma substantialis) καθορίζει τη δομή της σωματικής ουσίας, αλλά συγχρόνως η ενότητα της ψυχής και του σώματος συνιστά μια αρμονική συμβίωση. Σ΄αυτό το πλαίσιο, η διάκριση του σώματος και αυτού που την υπερβαίνει, δε γίνεται, όπως στον Πλάτωνα, μεταξύ ενός θνητού σώματος και μιας αθάνατης ψυχής, αλλά μεταξύ του δυνάμει όντος που ζωοδοτεί το φυσικό έμβιο σώμα και του εντελεχεία όντος, ακριβώς λόγω του ότι η ψυχή είναι η ειδολογική πραγματικότητα του σώματος.

Στην εποχή της Υποκειμενικότητας, ο Descartes με τη ριζική διάκριση res extensa (εκτατό πράγμα) και res cogitans (νοούν πράγμα ή εγώ) επαναφέρει τον Πλατωνικό δυϊσμό. Η ψυχή και το σώμα είναι δύο διακριτές ουσίες με κύριες ιδιότητες, τη νόηση και την έκταση (Αρχαί Φιλοσοφίας, Ι, 53), οι οποίες παραμένουν εξωτερικές η μία από την άλλη. Αυτή η δυαδικότητα αποτελεί το νόμο του όντος. Στον «Λόγο περί της μεθόδου» (4ο μέρος), ο Καρτέσιος σημειώνει: «Η ψυχή χάρη στην οποία είμαι αυτό που είμαι, είναι εντελώς διακριτή από το σώμα». Αλλά και στον «Τρίτο Στοχασμό», διαπιστώνουμε τη διανοητική σχέση Πλάτωνα και Descartes, όταν καταλήγει την επιχειρηματολογία του με τη δογματική πεποίθηση, «Είμαι ένα πράγμα που σκέπτεται». Στον Καρτεσιανό δυϊσμό σώματος και πνεύματος, απάντησε ο Spinoza με τον οντολογικό μονισμό, αλλά και διάφορες μορφές υλιστικού αναγωγισμού. Ο οντολογικός μονισμός του Spinoza, σύμφωνα με τον οποίο μόνο μια ουσία υπάρχει, ο Θεός ή η Φύση, η οποία εκδηλώνεται με άπειρες ιδιότητες που αποτελούν τους τρόπους του Είναι τους, αναγνωρίζει, όπως ο Descartes, ότι το ανθρώπινο ον αποτελείται από σώμα και πνεύμα. Αντίθετα όμως απ΄αυτόν, θεωρεί το σώμα και το πνεύμα δύο διαφορετικές ιδιότητες μιας μοναδικής ουσίας, «Η ψυχή και το Σώμα» γράφει στην ηθική, «είναι ένα και το αυτό άτομο, το οποίο γίνεται αντιληπτό τόσο με την ιδιότητα της Νόησης όσο και με την ιδιότητα της Έκτασης». Η έκταση (ύλη) και η νόηση είναι η Ίδια πραγματικότητα ιδωμένη από διαφορετικές οπτικές γωνίες. Κάθε ανθρώπινη κατάσταση είναι ταυτοχρόνως κίνηση στο σώμα και ιδέα στη νόηση, έτσι υπάρχει η δράση ενός όντος που είναι σώμα και νόηση.

Η πλατωνική συγκριτική επιστήμης και τέχνης

Τα επιτεύγματα των μαθηματικών της εποχής επηρεάζουν αποφασιστικά τη φιλοσοφική σκέψη του Πλάτωνα. Οποιοδήποτε φιλοσοφικό, κοσμολογικό ή γνωσιοθεωρητικό θέμα αναπτύσσεται στους

Πλατωνικούς διαλόγους απαιτεί και την μαθηματική του αποκωδικοποίηση. Τα σημαντικότερα μαθηματικά επιτεύγματα ήταν η μελέτη των δομικών συστατικών του σύμπαντος, τα Πλατωνικά στερεά, τα λογικά παράδοξα του Ζήνωνα η ανακάλυψη της αρρητότητας από τους Πυθαγόρειους και οι προσπάθειες των μαθηματικών της Πλατωνικής Ακαδημίας (κυρίως του Θεαίτητου και του Εύδοξου) για τη γνώση και την κατηγοριοποίηση αυτών των άπειρων διαδικασιών στις οποίες οδηγούν τα άρρητα μεγέθη. Το κύριο θεωρητικό εργαλείο που χρησιμοποιείται για τη μελέτη της αρρητότητας είναι το άπειρο ή μη της ανθυφαίρεσης (της αναζήτησης κοινού μέτρου) δύο ομοειδών μεγεθών. Ένα άπειρο μέγεθος, συγκρινόμενο με την μονάδα, μπορεί να γίνει γνωστό αρκεί να αποδειχθεί ότι έχει περιοδική άπειρη ανθυφαίρεση και να είναι γνωστό το κριτήριο της περιοδικότητάς του. Η ανθυφαίρεση αξιοποιείται και στο φιλοσοφικό επίπεδο και γίνεται η γνωστή διαιρετική μέθοδο η οποία καθορίζει μια έννοια. Η διαδικασία της μεθόδου περιγράφεται αναλυτικά στην αναφορά του σοφιστή στον ομώνυμο διάλογο του Πλατωνικού έργου ''Σοφιστής'', αλλά βέβαια διατρέχει ως μεθοδολογική αρχή αναζήτησης ενός αληθούς ορισμού που θα αποδίδει την ουσία των πραγμάτων, το σύνολο των Πλατωνικών διαλόγων.

Στον ''θεαίτητο'' τίθεται το ερώτημα τι είναι γνώση και ο Πλατωνικός Σωκράτης σημειώνει χαρακτηριστικά, «πειρώ μιμούμενος», δηλαδή θα προσπαθήσω μιμούμενος τον μαθηματικό τρόπο που χρησιμοποίησε ο Θεαίτητος (αυτός ο τρόπος θα λέγαμε ότι είναι με σύγχρονους όρους οι άρρητες ρίζες των μη τετραγωνικών ακεραίων), να αναζητήσω την έννοια της επιστήμης. «Επιστήμη εστί δόξα αληθής μετά λόγου» και ως λόγος υπονοείται ο μαθηματικός λόγος που δίνει την περιοδικότητα σε μια άπειρη ανθυφαίρεση με βάση το θεώρημα του κριτηρίου του λόγου. Ο λόγος αυτός είναι ο Πυθαγόρειος γνώμων αυτοομοιότητας, το πέρας που περατώνει το άπειρο και ο οποίος στον Πλάτων και την Ακαδημία εξελίσσεται σ΄ ένα άκρως μη τετριμμένο μαθηματικό θεώρημα, αυτό της παλινδρομικής ανθυφαίρεσης των μη τετραγωγνικών αρρήτων.

Έτσι η επιστήμη ταυτίζεται με τη γνώση και τοποθετείται στην κορυφή της γνωσιολογικής ιεραρχίας, μια θέση πάνω από την διάνοια. Η επιστήμη μαζί με την διάνοια συνιστούν τη νόηση και εκφράζουν την πρωτότυπη μορφή του αόρατου-νοητού Είναι. Επιστήμη και διάνοια τοποθετούνται πάνω από την εικασία και την πίστη, οι οποίες μαζί συνιστούν τη δοξασία (δόξα) και εκφράζουν την ορατή-αισθητή όψη του Είναι, η οποία αποτελεί μίμηση της πρωτότυπης μορφής

του αόρατου-νοητού Είναι. Η τέχνη συνδέεται με την έννοια της μίμησης και πιο συγκεκριμένα με τη σχέση που διατηρεί η τέχνη με το πραγματικό. Βέβαια, όπως υποστηρίζει ο Verdenius, ένας από τους παλαιότερους μελετητές του Πλατωνικού έργου, «η έννοια της μίμησης έχει μεταφυσικές βάσεις και είναι κεντρική σ΄όλο το φιλοσοφικό σύστημα του Πλάτωνα. Για παράδειγμα, ..οι λέξεις είναι μιμήσεις των πραγμάτων (Κρατύλος 424a)...οι ήχοι είναι μιμήσεις της θείας αρμονίας (Τίμαιος 80b)....οι άνθρωποι μιμούνται τους θεούς (Φαίδρος 252c). Όμως η μίμηση για τον Πλάτωνα δεν παρουσιάζει την Αλήθεια για το πραγματικό, το οποίο είναι μαθηματικά δομημένος λόγος και μόνο με την επιστημονική λογική, δυνάμεθα να την αποκαλύψουμε και να την γνωρίσουμε. Αντίθετα, η Τέχνη ως μίμηση παραμορφώνει το πραγματικό με «τα είδωλα των ειδώλων» που προσκομίζει για το πραγματικό με συνέπεια, ο Πλάτωνας, να την καταδικάζει απερίφραστα ως μέσο αναζήτησης της Αλήθειας. Χαρακτηρίζει τα έργα της τεχνών ως «είδωλα των ειδώλων» γιατί δεν μιμούνται άμεσα και απευθείας την Ιδέα, όπως η φιλοσοφία, αλλά μιμούνται την αισθητή φύση που και η ίδια είναι απομίμηση της Ιδέας. Μ΄αυτή την έννοια η Τέχνη είναι απλή απομίμηση.

Αν θέλουμε να κατανοήσουμε την Πλατωνική αντίληψη για την Τέχνη θα πρέπει να την εντάξουμε μέσα στο προαναφερθέν μαθηματικό και φιλοσοφικό εννοιολογικό και μεθοδολογικό πλαίσιο. Συγκεκριμένα, ο Πλάτωνας εκκίνησε από τη θέση ότι κάθε αισθητό ον είναι αδύνατον να γνωσθεί και αυτό διότι έχει άπειρη διαίρεση ως υποκείμενο το οποίο βρίσκεται διαρκώς σε αλλαγή χωρίς καμμιά περιοδικότητα. Γι΄αυτό και η προσπάθεια γνώσης των αισθητών είναι μάταιη. Μπορούμε να γνωρίσουμε μόνο ένα ον που είναι Εν και Πολλά μαζί, άπειρο μεν, αλλά στην απειρία του περιλαμβάνεται η περιοδικότητά του με τη μορφή ενός λόγου αυτοομοιότητας. Έτσι, γνώση ενός τέτοιου όντος σημαίνει τη γνώση όχι όλων των απείρων όρων της ανθυφαιρετικής του ακολουθίας ή φιλοσοφικά διατυπωμένο, των απείρων διαιρετικών μερών του, αλλά το λόγο, τη μαθηματική ακολουθία αυτοομοιότητας με βάση την οποία μπορεί να γίνει γνωστός οποιοσδήποτε όρος. Ένα έργο τέχνης δεν μπορεί να παραστήσει τη γνώση ενός τέτοιου άπειρου όντος και αυτό εξ αιτίας του περιορισμού που απορρέει από την πεπερασμένη του υπόσταση. Η δυνατότητα της Τέχνης περιορίζεται στην παράσταση ενός τμήματος της όλης ανθυφαίρεσης, το σύνολο της οποίας μπορεί να δοθεί μόνον στον γνώστη του λόγου που είναι μαθηματικά και λογικά καλλιεργημένος. Άρα ο καλλιτέχνης έχει αληθή δόξα άνευ γνώσεως και όχι αληθή δόξα μετά λόγου, όπως ο επιστήμονας.

Καταλαβαίνουμε ότι η Πλατωνική μεταφυσική σκέψη διακρίνει το λόγο από την τέχνη, την στοχαστική ή θεωρητική δραστηριότητα από την ποιητική και πράττουσα δραστηριότητα και θεμελιώνει το ένα από τα δύο αντίθετα στοιχεία της σχέσης στο άλλο που επέχει θέση υπερβατικού σημαίνοντος. Η επιστημονική γνώση, «δόξα αληθής μετά λόγου», θεωρείται η πρωτότυπη έκφραση της Αλήθειας και του νοήματος του Πραγματικού, ενώ η τέχνη, «αληθή δόξα άνευ γνώσεως», υποβιβάζεται σε μια μίμηση του Πραγματικού, σε μια ψευδή και δευτερογενή μορφή έκφρασης. Έτσι η Πλατωνική σκέψη, με τον υποβάθμιση των φυσικών πραγμάτων και των ανθρώπινων τεχνουργημάτων, εξισώνει την αλήθεια με την «ορθότητα», την «ακρίβεια», την «αληθοφάνεια» υπό μία έντονα θετικιστική-επιστημονική έννοια. Αυτή η μεταστροφή των αξιών οδήγησε σταδιακά στον πραγματιστικό και τεχνολογικό ιμπεριαλισμό της γνώσης, που προχωρεί μαζί με την Αριστοτελική-καρτεσιανή κυριαρχία επί της γνώσης στο σύγχρονο μηδενισμό, στη χρήση δηλαδή της γνώσης για να ασκηθεί η κυριαρχία επί της φύσης. Βέβαια η μεταφυσική διάκριση Λόγου και Τέχνης, Θεωρίας και ποίησης-Πράξης, εκφράζει την ανθρωπολογική διάκριση νου και σώματος και την μεθοδολογική διάκριση έλλογης και διαισθητικής-ενορατικής σκέψης.

Στη ''γέννηση της Τραγωδίας'' ο Νίτσε αποδίδει στον Σωκράτη – μέσω του Πλάτωνα – την αρχή του τέλους μιας τέχνης που διέθετε αυτοτελή ύπαρξη. Η τραγωδία ήταν η ανυπέρβλητη έκφραση της αρχαιοελληνικής διάνοιας στην οποία αναμειγνυόταν με πρωτότυπο και αρμονικό τρόπο η διονυσιακή μέθη και η απολλώνια αταραξία. «Εκεί ανοίγεται μπροστά μας, μέσα στον υπέρτατο συμβολισμό της τέχνης, τόσο ο απολλώνιος κόσμος της ομορφιάς όσο και το βαθύ φόντο του, η τρομακτική σοφία του Σιληνού». Η έλευση «του θεωρητικού ανθρώπου», όπως εκπροσωπείται από τον Σωκράτη, ηχεί πένθιμα για την αρχαία τραγωδία που αποχωρεί από το γίγνεσθαι της τέχνης για να αντικατασταθεί από την αισθητική θέαση του κόσμου, από την ηθική και τη διαλεκτική. Από την ποιητική θεωρία του πάθους, της συγκίνησης και του στοχασμού που χαρακτήριζε τη τραγωδία, μεταβαίνουμε στη θεωρία με τη δευτερεύουσα σημασία του όρου, μια ακολουθία αλληλένδετων προτάσεων. Έτσι η τέχνη διατηρεί αποστάσεις από τη συλλογιστική λογική και ιεραρχείται από το Λόγο και μέσα στο Λόγο σε κατώτερη θέση έναντι των επιστημών. Η τέχνη της τραγωδίας που δεν αντικατοπτρίζεται στη διάνοια, αντικαθίσταται από μια τέχνη που μιμείται το μέτρο, τη συμμετρία και τη γεωμετρία των ιδεατών

μορφών και περιφρονεί την έμπνευση, ξορκίζει τον άλογο και παράλογο χαρακτήρα της ψυχής και της φύσης και αναμετριέται μόνο με την Αλήθεια.

Αληθινό – Καλό – Ωραίο: Το αξεχώριστο τρίπτυχο

Στην Ιδεοθεωρία του Πλάτωνα το Ωραίο είναι το πρόσωπο του Καλού και της Αλήθειας: οι τρεις αρχές συνδέονται άρρηκτα και δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ωραίο κάτι που δεν είναι ταυτόχρονα καλό και αληθινό. Αυτή η τριαδική εννοιολογική δομή συγκροτεί την αρχή της τάξης, η οποία δίνει πρόσβαση στη σαφήνεια και δίχως την οποία ο κόσμος θα ήταν χάος. Η προσπέλαση αυτής της αρχής απαιτεί πνευματική άσκηση μέσω του νου, η διάνοια είναι η οδός η οποία, μέσω των βαθμών της γνώσης, μπορεί να οδηγήσει στον υπέρτατο φωτισμό και να κάνει να λάμψει σ΄όποιον αφιερώνεται στην αναζήτησή της, «το φως της σοφίας (η φρόνηση) και του νου με όλη την ένταση την οποία μπορούν να αντέξουν οι ανθρώπινες δυνάμεις». Για τον Πλάτωνα, εάν η τέχνη αξίζει είναι μονάχα στο μέτρο που μας οδηγεί στην οδό της διάνοιας και διευκολύνει να ανακαλύψουμε στα όντα και στα πράγματα μια υποψία σαφήνειας για το Εν. Ένα ωραίο σώμα, μια ωραία εικόνα, ένα ωραίο άγαλμα δεν μπορούν να μας υποψιάσουν για την καθολική αρχή που κυβερνά τον κόσμο και αυτό γιατί αντιμετωπίζονται ψευδαισθησιακά ως αυτόνομες ολότητες που διέπονται από την δική τους «αλήθεια». Για τον Πλάτωνα η τέχνη έχει νόημα, αν ακολουθείται από την αναζήτηση της αλήθειας του Καλού και του Ωραίου ως Ιδεατών Μορφών που είναι η πηγή, αλλά ταυτόχρονα και ο σκοπός κάθε ύπαρξης στον κόσμο. Μονάχα υπό την προϋπόθεση αυτής της αναζήτησης μπορεί η τέχνη να στραφεί με αξιώσεις προς τη διανόηση του Ενός που είναι τριαδικά δομημένο (Ωραίο, Καλό, Αλήθεια). Έτσι η τέχνη ως αναζήτηση του Ωραίου, συνδιαλέγεται με το Καλό και το Αληθινό σε μια ανώτερη σφαίρα, εκείνη των άυλων, υπεργήινων μορφών.

Με τον νεοπλατωνισμό του Πλωτίνου παρατηρείται μια αναδόμηση και μια μεταμόρφωση της αντίληψης για το Ωραίο. Αντί να παραμένει απόλυτα υποκείμενη στο δομικό τρίπτυχο των Ιδεών, το Ωραίο θα συνεχίσει μεν να αντικατοπτρίζει το Καλό και το Αληθινό, όμως θα ακολουθήσει αυτόνομη υπόσταση ως Ιδέα και η έκφρασή της στον αισθητό κόσμο θα είναι η τέχνη. Η τέχνη και τα αισθητά της αποτελέσματα θα συνδέεται άμεσα με την Ιδέα του Ωραίου, που είναι η ιδανική της μορφή, χωρίς να χρειάζεται να διέλθει μέσα από τη διάνοια. Η πρόσβαση στο βασίλειο των Ιδεών, μέσω της οδού

της τέχνης, θα είναι προνομιούχος: η τέχνη αποτελεί το αμεσότερο μέσο της ένωσης με το Εν, με την αρχή κάθε πράγματος. Μέσω της τέχνης επέρχεται ο συγκερασμός του αισθητού με την Ιδέα, δημιουργείται δηλαδή ένας σύνδεσμος, ο οποίος από τον κόσμο της σύλληψης οδηγεί απευθείας στην ψυχή του σύμπαντος. Η τέχνη δίνει τη δυνατότητα για τη θέαση των πάντων και η ομορφιά είναι το κλειδί της κατανόησης του σύμπαντος. Για τον Πλωτίνο το σύμπαν είναι έργο της ομορφιάς, όπου λάμπει η Ιδέα και ο καλλιτέχνης επιχειρεί να δώσει σώμα στο πνεύμα, γεγονός που θεμελιώνει το μεταφυσικό επιχείρημα περί της ύπαρξης ενός Θεού καλλιτέχνη.

Άλλωστε το μεταφυσικό- θεολογικό θεμέλιο της χριστιανικής τέχνης είναι η δογματική πεποίθηση ότι ο κόσμος είναι Θεϊκό δημιούργημα ex nihilo και ο άνθρωπος, μοναδικό δημιούργημα κατ΄εικόνα του Θεού, αναδημιουργεί μέσω της τέχνης τις entia create. Είναι μέσα στο σχέδιο της δημιουργικής αρχιτεκτονικής του σύμπαντος που έχει κατασκευάσει ο Θεός, όπου οι άνθρωποι τεχνίτες και καλλιτέχνες, ανα-πλάθουν της δημιουργίες Του για να Τον δοξάσουν. Στους μοντέρνους καιρούς, καθώς ο κόσμος γίνεται κόσμος των υποκειμένων και των αντικειμένων, το Ανθρώπινο Υποκείμενο (Αντικειμενικό Υποκείμενο=Ανθρωπότητα) ως καλλιτέχνης, αναπαριστά με και δια μέσου της τέχνης άλλα υποκείμενα, δηλαδή άλλα αντικείμενα. Τα όντα και τα φαινόμενα που αποκαλύπτει και αναδημιουργεί η ελληνική τέχνη, μετουσιώνονται ιστορικά, στην αρχαία Ρώμη σε res, στον χριστιανικό μεσαίωνα σε θεία πλάσματα και στους μοντέρνους καιρούς σε υποκείμενα και αντικείμενα του ανθρώπινου Λόγου, ο οποίος γίνεται το αντικειμενικό θεμελιακό υποκείμενο. Από την αρχαιοελληνική τέχνη που μιμείται «ποιητικά» τα θεϊκά φυσικά φαινόμενα, μεταβαίνουμε στην ανάπλαση των προορισμένων στην Αποκάλυψη, θεϊκών πλασμάτων της χριστιανικής τέχνης και από εκεί στην μοντέρνα τέχνη που παράγει και κατασκευάζει «νοητικά πράγματα», με περισσότερο ή λιγότερο αφηρημένο τρόπο. Θα το ξαναπούμε, η αρχαιοελληνική αντίληψη για την τέχνη είναι αποκάλυψη της αλήθειας του Είναι το οποίο αναδημιουργείται (η δημιουργική πράξη=ποίηση δεν επιβάλλεται στο Είναι, αλλά το αναδεικνύει, μεταμορφώνοντάς το), έτσι η τέχνη είναι φυσική (όχι νατουραλιστική) και λειτουργική. Η ποιητικότητα του κόσμου εκφράζεται στην τέχνη που δεν διαχωρίζεται από την τεχνική. Στον χριστιανικό μεσαίωνα η τέχνη εκφράζει το πνεύμα της Θεϊκής δημιουργίας του κόσμου και παρεμβαίνει για να τον αναπλάσει, έτσι η τέχνη σταδιακά αποκτά υπολογιστικό και κατασκευαστικό χαρακτήρα (τεχνική). Στους μοντέρνους καιρούς, έχοντας

εγκαταλείψει ο άνθρωπος τη φύση και τη θεότητα, η τέχνη και η τεχνική υποκειμενικοποιούν τα αντικείμενα, τα ιδιοποιούνται μέσω των νοητικών παραστάσεων τους και τα μετασχηματίζουν σε θέαμα και διάκοσμο του κόσμου.

Η Σκέψη στον Αριστοτέλη

"Τί τό όν;"

Σε αντίθεση με την Πλατωνική σκέψη των αιώνιων υπερβατικών-καθολικών ιδεών που τοποθετούνται επέκεινα των αισθητών όντων, η Αριστοτελική σκέψη δεν αναγνωρίζει επέκεινα. Το ιδεατό, δηλαδή το νοητό στοιχείο στην γενικότητά του, δεν διακρίνεται από τα αισθητά όντα αλλά συνδέεται μ'αυτά. Η αφετηρία της Αριστοτελικής σκέψης δεν είναι η αναγωγή στον αφηρημένο και μη αισθητό-ιδεατό κόσμο του Πλάτωνα, αλλά η μελέτη του ατομικού και συγκεκριμένου όντος και η εξεύρεση της ουσίας του. Για τον Αριστοτέλη το ον υπάρχει κατά την ουσία του, που είναι το ''υλικό'' από το οποίο συνίσταται, το οποίο ονομάζει το «υλικό αίτιο» του, αυτό δηλαδή που του επιτρέπει να είναι ό,τι είναι και τίποτε διαφορετικό, αλλά και που το διαφορίζει απ'όλα τα άλλα όντα, όσα αποτελούνται από άλλο ''υλικό'' . Αυτός ο ουσιακός τρόπος του είναι, είναι τάξης ποιοτικής και συμπληρώνεται από έναν τρόπο του είναι, μορφικό, που είναι τάξης ποσοτικής για τον οποίο υπεύθυνο είναι το «είδος» (ας υπογραμμισθεί η εννοιολογική όσο και ετυμολογική συγγένεια του αριστοτελικού όρου «είδος» προς τον Πλατωνικό όρο «ιδέα»), δηλαδή η εξωτερική μορφή την οποία η ουσία προσλαμβάνει και που αποτελεί το «μορφικό αίτιο» του όντος, το οποίο έτσι διαφορίζεται απ'όλα τα άλλα όντα.

Η ουσία είναι το εκάστοτε υφιστάμενο και μόνιμο ον (σε αντίθεση προς τα εκάστοτε προσαρτώμενα και μεταβαλλόμενα στοιχεία του που τα ονομάζει «συμβεβηκότα»). Ενώ ο Πλάτωνας θεωρεί ότι η «ουσία» έγκειται στην γενικότητα των ιδεών που υπάρχουν ανεξάρτητα από τα αισθητά όντα στα οποία αναφέρονται, ο Αριστοτέλης αντιτείνει ότι «η ουσία κάθε πράγματος είναι η ιδιάζουσα ουσία αυτού του πράγματος, δηλαδή εκείνη η ουσία που δεν υπάρχει σε κάτι άλλο» (Μεταφ. Ζ13, 1038b 10: ουσία εκάστου η ίδιος εκάστω, ή ουχ υπάρχει άλλω) και αποκλείει κατηγορηματικά την υπόθεση ότι οι καθολικές έννοιες είναι ουσίες (ο.π 1038 b35:ουδέν των καθόλου υπαρχόντων ουσία εστίν). Ενώ για τον Πλάτωνα η γενική ιδέα του Ανθρώπου υπάρχει ανεξάρτητα από τους εμπειρικούς ανθρώπους, για τον Αριστοτέλη η γενική ιδέα του Ανθρώπου συγκροτείται από τα κοινά γνωρίσματα των εμπειρικών ανθρώπων και θα εξαφανιστεί με τον χαμό τους. Πάντως, τόσο ο Πλάτωνας με τις αιώνιες ιδέ-

ες, τα όντως όντα, που βρίσκονται επέκεινα του κόσμου της εμπειρίας, όσο και ο Αριστοτέλης με τα είδη που ενυπάρχουν μέσα στα αισθητά όντα, διακρίνουν την θετικότητα της αμετάβλητης ουσίας (Είναι) από την αρνητικότητα των μεταβαλλόμενων γνωρισμάτων της (Γίγνεσθαι),

Η Αριστοτελική έννοια της «ουσίας» κατανοείται επαρκέστερα σε αντίθεση προς τα «συμβεβηκότα» (ή με άλλη έκφραση: προς τα πάθη=ιδιότητες). Η ουσία είναι κάτι που υπόκειται και διατηρείται, ενώ τα συμβεβηκότα είναι μεταβαλλόμενα. Αυτή η αντίθεση μεταξύ της ουσίας=αμετάβλητο και συμβεβηκός = μεταβλητό διαφαίνεται και από τον χαρακτηρισμό της ουσίας ως α) *το τί ήν* είναι, δηλαδή το τι-Είναι –που ανέκαθεν –ήταν και άρα παραμένει εξακολουθητικά το ίδιο, β) υποκείμενον, δηλαδή το υλικό υπόστρωμα πάνω στο οποίο έρχονται και παρέρχονται οι ιδιότητες. Για παράδειγμα ο Σωκράτης ως ουσία υφίσταται από τη γέννηση έως και τον θάνατό του, ενώ η σωματική του εμφάνιση, το νεανικό σφρίγος και το κάλλος ήταν παροδικές ιδιότητες (μεταφ. Α3, 983b 13-17). Η έννοια της *ουσίας* σημαίνει το διηνεκώς διαθέσιμο, το διηνεκώς παρόν, η ουσία δηλαδή έγκειται στην έννοια μιας «διαρκούς παρουσίας». Καταλαβαίνουμε ότι η επιχωματωμένη σημασία της ουσίας, ως διαρκούς παρουσίας, είναι η χρονική της σημασία και έτσι μπορούμε να κατανοήσουμε γιατί η ουσία χρησίμευσε για τη διαμόρφωση των όρων της παρουσίας (Είναι) και της απουσίας (μη Είναι). Το οντολογικο-χρονικό νόημα της ουσίας συνίσταται στην παρουσία, πράγμα που σημαίνει ότι το Είναι του όντος νοείται συναρτήσει ενός καθορισμένου χρονικού τρόπου, αυτού του παρόντος, το οποίο εκλαμβάνεται ως μια άπειρη ακολουθία από αδιάστατα νυν που έρχονται και παρέρχονται. Έτσι ο χρόνος αντιμετωπίζεται οντολογικά στον ορίζοντα της ιδέας μιας υποστασιακής παρουσίας. Η Αριστοτελική άποψη για το χρόνο είναι σαφώς ρεαλιστική, όπως άλλωστε και η Πλατωνική, κατά την οποία ο χρόνος είναι μια κινητή «εικόνα της αιωνιότητας», δηλαδή το ρευστό φαινόμενο που αντιστοιχεί προς τη σταθερή, αναλλοίωτη και άπειρη πραγματικότητα, η οποία εξακολουθεί να υπάρχει δίχως διακοπή. Σ'αυτό το σημείο να διακρίνουμε την Πλατωνική έννοια της αιωνιότητας και την Αριστοτελική έννοια του χρόνου. Για τον Πλάτωνα η αιωνιότητα έχει την ίδια σχέση προς την έννοια του χρόνου που έχει η Ιδέα ως υπερβατική πραγματικότητα προς το ρευστό φαινόμενο του αισθητού κόσμου: η αιωνιότητα είναι ακίνητη, απαθής, κατοπτρίζεται δυναμικά στην φαινομενικότητα, η οποία είναι ρευστή και μεταβαλλόμενη. Η αιωνιότητα είναι το άπειρο και απόλυτο που υφίσταται αναλλοίωτο και εντός της οποίας συμβαί-

νουν όλα τα επί μέρους γεγονότα. Η αιωνιότητα είναι το πλαίσιο του χρόνου και το θεμέλιο της υπάρξεως του. Ακριβώς, επειδή η αιωνιότητα δεν είναι άμεσα βιώσιμη, αλλά μόνο έμμεσα δια της διάνοιας δεν είναι αναγώγιμη σε λογική σύλληψη και επεξεργασία. Αντίθετα προς την αιωνιότητα που συνιστά το άχρονο και απόλυτο υπόβαθρο της κίνησης του όντος, ο χρόνος στον Αριστοτέλη είναι το όργανο με το οποίο μετράται η κίνηση αυτή, η κίνηση αυτή είναι ασυνεχής και αποτελείται από τμήματα διαιρετά επ'άπειρον από την ψυχή. Έτσι ο χρόνος στον Αριστοτέλη δεν ορίζεται απλώς ως χρόνος της φύσης, χρόνος του αντικειμενικού κόσμου, αλλά ορίζεται επίσης, ως όργανο μέτρησης που αναγνωρίζεται διαμέσου της ψυχής που προσπαθεί να προσδιορίσει την αντικειμενικότητα του χρόνου.

Όπως γράψαμε το πρωταρχικό ερώτημα της φιλοσοφίας πρωτοδιατυπώθηκε με ενάργεια από τον Αριστοτέλη: «τί τό όν;». Το ερώτημα για το νόημα (ουσία) του Είναι έμοιαζε με μια γιγαντομαχία περί της ουσίας ("Σοφιστής" 246 a). Οι διερευνήσεις που επιχειρήθηκαν από τον Παρμενίδη, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη αφορούσαν το νόημα του όντος και του Είναι του όντος. Όμως το Είναι του όντος το αντιμετώπισαν ως ένα ον μεταξύ των άλλων και του απέδωσαν τον χαρακτηρισμό, *Ιδέα, θεϊκός νους ή Πρώτον Κινούν.* Έτσι συνέχιζαν να ερμηνεύουν το Είναι με την αναγωγή του Είναι σε κάποιο άλλο ον και την απόδοση στο Είναι οντικούς προσδιορισμούς, όπως συνέβαινε άλλωστε και στις προσωκρατικές θεωρίες για το Είναι. Βέβαια ο Πλάτωνας, ο οποίος είχε επίγνωση αυτής της διαφοράς Είναι και όντος χωρίς να αποφύγει την σύγχισή τους, επεσήμανε στο "Σοφιστή" (242 c) ότι η φιλοσοφία αρχίζει όταν σταματάμε να «αφηγούμαστε μύθους», δηλαδή όταν σταματάμε να εξηγούμε κάποιο ον χρησιμοποιώντας κάποιο άλλο ον. Η ερμηνεία του Είναι και η απόδοση σ'αυτό οντικών χαρακτηρισμών, έστω και υπερβατικών, αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα του μύθου και της θεολογίας στο μέτρο που αυτή καταφεύγει στη ιδέα του Θεού ως υπέρτατου όντος προκειμένου να ερμηνεύσει την ολότητα των πάντων. Η διερώτηση για το Είναι ως Είναι δεν μπορεί να περιοριστεί στο ερώτημα περί του κοινού-καθολικού κατηγορήματος των πραγμάτων και των όντων (Πλάτωνας), ούτε στο ερώτημα για την κοινή τους ιδιότητα αναλογικά, όπως υποστήριζε ο Αριστοτέλης, αλλά στη σχέση τους που δεν ανάγεται σε ον και δεν συλλαμβάνεται εννοιολογικά.

Ον και χρόνος

Στην παραδοσιακή μεταφυσική φιλοσοφία το Είναι ως Αντικειμενικό Υποκείμενο, η ουσία του (νόημα) είναι υποστασιοποιημένη και άχρονη παρουσία και έτσι η ανθρώπινη ιστορία γίνεται αντιληπτή ως η χρονική πραγμάτωση του άχρονου. Το Αντικειμενικό Υποκείμενο (Είναι) στην παραδοσιακή φιλοσοφία είναι παρουσία, παροντικότητα, δηλαδή κάτι άχρονο, χωρίς ροή και μεταβολή (Γίγνεσθαι).

Ο Κάντ ήταν ο πρώτος σ΄όλη την ιστορία της μεταφυσικής που αντιλήφθηκε την ενδότερη συνάφεια του Είναι και του χρόνου. Η θεωρία του για τον σχηματισμό των καθαρών εννοιών της διάνοιας, υπογραμμίζει ότι η διάνοια «δεν μπορεί επ΄ουδενί να λειτουργήσει ανεξάρτητα από το χρόνο» και αυτό γιατί οι ενδιάμεσες αναπαραστάσεις ή τα σχήματα που επιτρέπουν την εφαρμογή των νοητικών κατηγοριών στα φαινόμενα είναι a priori προσδιορισμοί του χρόνου. Ο Κάντ ορίζει το χρόνο ως χρόνο της φύσης ή ως χρόνο του αντικειμενικού κόσμου, θεωρεί το χρόνο ως έναν προυπάρχον υποδοχέα των κοσμικών γεγονότων και παρατηρεί ότι το μέτρο του χρόνου καθίσταται δυνατό μόνο διαμέσου της ανθρώπινης ψυχής ή του πνεύματος. Έτσι, ακόμα και ο Καντ, ο οποίος προαισθάνθηκε την χρονική δομή της ανθρώπινης διάνοιας και την παρουσία του χρόνου σε κάθε ενέργημα της διάνοιας, παρέμεινε δέσμιος της αντίληψης για το χρόνο που κληρονόμησε από την παράδοση, από τον Λάιμπνιτς και τον Νεύτωνα. Βέβαια πριν από τον Κάντ όπως είπαμε και ο Αριστοτέλης στο τέταρτο βιβλίο των ''Φυσικών'' (11,219 b 1) δίνει στο χρόνο το νόημα της «φυσικής» κατανόησης του Είναι ως .... και δεν διερωτάται για την προέλευση του χρόνου που φανερώνεται ως φυσική κίνηση και μεταβολή. Ακόμα και οι ριζοσπαστικές έρευνες του Χούσσερλ για το χρόνο, σε σχέση με την ψυχολογία και τη γνωσιοθεωρία, εξακολούθησαν να αντιμετωπίζουν το χρόνο ως κάτι εμμενές και ενδο-υποκειμενικό. Ο Χούσσερλ διακρίνει τη χρονική ροή και τις συνειδησιακές τροπικότητες μέσω των οποίων η ροή γίνεται αντιληπτή. Συγκεκριμένα στον Χούσσερλ οι τρεις διαστάσεις του χρόνου συγκρατούνται μέσα στο «ζωντανό παρόν» από το υπερβατολογικό εγώ που διατείνεται ότι είναι «αθάνατο».

Σύμφωνα με τις παραπάνω θεωρήσεις για το χρόνο ο άνθρωπος βρίσκεται μέσα στο χρόνο, ο οποίος αποτελεί μια ''εξωτερικότητα'' ως προς αυτόν. Η εξαντικειμενίκευση του χρόνου ενέχει το χαρακτήρα της θεματικής παρουσίασης, έτσι όμως τον υποστασιοποιούμε και τον κάνουμε ένα ον, ουσιαστικά του αποδίδουμε μια

ταυτότητα, η οποία του στερεί τη χρονικότητά του. Βέβαια αυτό είναι κατανοητό μέσα στα πλαίσια της μεταφυσικής φιλοσοφίας που αντιλαμβάνεται το Είναι ως άχρονη υπόσταση-ουσία και τον Λόγο που το συλλαμβάνει, ως αυτο-οριζόμενο και αυτοαναφορικό. Ποια η σχέση όμως του Είναι με το μη Είναι, της παρουσίας με την απουσία, του ίδιου με το διαφορετικό και το Άλλο, του Λόγου με τον μη Λόγο («Άσκεπτο»); Οι διερευνήσεις αυτών των ερωτημάτων προϋποθέτουν την υπέρβαση της παραδοσιακής μεταφυσικής παράδοσης που θεωρεί τον Κόσμο ως Είναι εγγενώς προσδιορισμένο και αναπαραστάσιμο από τις εννοιολογικές-συμβολικές συλλήψεις του Λόγου και την διάνοιξη σ΄Αυτό το αθεμελίωτο και άσκεπτο, το οποίο δίνεται για θεμελίωση-αιτιολόγηση και νοηματοδότηση, δίχως Αυτό να είναι υποκείμενο και να επιδέχεται κατηγορημάτων. Αυτό δεν μπορεί να θεματοποιηθεί και να διαυγασθεί εννοιολογικά, κατανοείται ως ανοικτότητα «μέσα» στον ορίζοντα του χρόνου που είναι το ανευ υποκειμένου γίγνεσθαι (χρονικότητα). Ο ορίζοντας του χρόνου είναι το Ανοικτό που μας περιβάλλει, δίχως το "περιβάλλει" να έχει τη συνδήλωση του μετρήσιμου χώρου, αλλά την έννοια της διευθέτησης, της συναρμογής των ανεξάρτητων μερών του κόσμου. Μ΄αυτή την έννοια ο ορίζοντας του χρόνου αναδεικνύει τον ριζικά σχεσιακό και όχι υποστασιακό χαρακτήρα καθώς και την αλληλεξάρτηση των υπαρκτικών προσδιορισμών των επιμέρους όντων τα οποία μετέχουν της συνολικής δομής του Κόσμου. Στον ορίζοντα του χρόνου αναδύεται η επίγνωση της θνητής και πεπερασμένης φύσης του ανθρώπου σε συνάρτηση με την επίγνωση του απεριόριστου του ορίζοντα του χρόνου και είναι αυτή ακριβώς η επίγνωση που καθιστά την ανθρώπινη ύπαρξη υπερβασιακή μιας που συνεχώς είναι πέραν και τείνει «να γίνει αυτό που είναι» (Πίνδαρος). Δηλαδή *αυτό που είναι, δεν είναι,* το είναι παρέρχεται και επέρχεται συνεχώς το ελευσόμενο. Το υπερβατικό στοιχείο που ενυπάρχει στον άνθρωπο είναι αυτό το "όχι ακόμα", το επερχόμενο. Μ΄αυτή την έννοια αποδομείται το ιδεώδες της αντικειμενικότητας του Είναι που συναρθρώνεται με το νόημα του (ουσία), όπως και το ιδεώδες της απόλυτης και αιώνιας αλήθειας που συνάπτεται με την άχρονη παρουσία του Είναι. Αναδεικνύεται η χρονική-ιστορική διάσταση του Είναι και ο εποχιακός χαρακτήρας της αλήθειας. Πιο εύστοχα θα λέγαμε ότι *το Είναι, Δεν Είναι*, ξετυλίγεται ως χρόνος με την σκέψη που συνεχώς ανοίγεται σ΄αυτό που της ανοίγεται.

Έτσι ο χρόνος γίνεται η δυνατότητα κατανόησης του Κόσμου σ΄όλες τις μορφές του και αντίστροφα ο Κόσμος εννοείται με όρο το χρόνο κάτι που καταδεικνύει το χρονικό χαρακτήρα του Κόσμου, αλλά και

την Κοσμική τροπικότητα του χρόνου. Η ανθρώπινη ύπαρξη διατηρεί μια ιδιαίτερη σχέση με το χρόνο και αυτό γιατί διαμέσου αυτής τίθεται το ερώτημα του χρόνου. Ο άνθρωπος δεν βρίσκεται μέσα στο χρόνο με τον τρόπο των φυσικών αντικειμένων, αλλά «είναι» χρόνος. Θέτουμε σε εισαγωγικά το ''είναι'' για να διαφοροποιηθούμε σπό την αντίληψη του χρόνου ως απόλυτη και άχρονη παρουσία, ως αιώνια ουσία, ως μονιμότητα ενός διαρκώς υπάρχοντος όντος. Ο Κόσμος δεν είναι ούτε ον, αλλά ούτε απλά χρονικό και ο χρόνος δεν είναι απλώς χρονικός, αλλά ούτε απλώς ον.

Η χρονικότητα του κόσμου και η κοσμικότητα του χρόνου, συνιστούν την αινιγματική μονιμότητα Αυτού που επέχειν, που φανερώνεται στο «αίφνης» της στιγμής, στην αιφνιδιαστική έλλαμψη της έλευσης στην παρουσία (κλειστότητα), που διαρκώς επέρχεται (ανοικτότητα) σε μια αέναη εναλλαγή. Χρόνος και Κόσμος επέχουν και είναι η ''εποχή'' που επιτρέπει την κατανόηση της ιστορικότητας της σκέψης. ''Εποχή'' δεν είναι μόνο αυτό που κάθε φορά μας δίνεται για σκέψη και δράση και το μεταμορφώνουμε με τη σκέψη και τη δράση, αλλά κυρίως αυτό που διατηρείται μετέωρο και αναποφάσιστο. Αυτό που δεν εκφαίνεται και δεν εκφέρεται και καμμιά κρίση δεν μπορεί να το διατυπώσει αποφαντικά. Μ'αυτή την έννοια η σκέψη σκέπτεται αυτό που της δίνεται και ταυτόχρονα με αυτό που επέχει, το άσκεπτο.

Η στοχαστική αναδόμηση της μεταφυσικής και η υπέρβασή της απαιτεί τη διάνοιξη της σκέψης σ'Αυτό που προσφέρει τη δυνατότητα στους κοινούς οντικούς προσδιορισμούς και καθορισμούς να φανερώσουν το είναι των όντων ως ουσία και παρουσία, δίχως Αυτό να είναι ον, αλλά μετέχοντας στο ον, πράγμα που σημαίνει ότι το ον αποτελεί εκδήλωση του Αυτού, είναι μια σχεσιακή δομή, παρουσίας και απουσίας, φωτός και σκιάς. Αυτό που κάνει τα όντα να είναι αποτελεί το ριζικά Άλλο έναντι όλων των άλλων όντων, δηλαδή συνιστά το μη ον, το μηδέν. *Αυτό*, το ριζικά Άλλο, αποκαλύπτεται –κρυπτόμενο, μέσω των όντων ως εστία μέθεξης, ενώ τα όντα είναι μέσω της μεθεκτικής σχέσης μ'Αυτό.

Ο άνθρώπος ως «ζώον λόγον έχον»: Η σχέση του Είναι με το Λόγο

Όπως γράψαμε το πρωταρχικό ερώτημα της φιλοσοφίας πρωτο-

διατυπώθηκε με ενάργεια από τον Αριστοτέλη: «τί τό όν;». Στην παραδοσιακή μεταφυσική φιλοσοφία το Είναι ως Αντικειμενικό Υποκείμενο, η ουσία του (νόημα) είναι υποστασιοποιημένη και άχρονη παρουσία και έτσι η ανθρώπινη ιστορία γίνεται αντιληπτή ως η χρονική πραγμάτωση του άχρονου. Το Αντικειμενικό Υποκείμενο (Είναι) στην παραδοσιακή φιλοσοφία είναι παρουσία, παροντικότητα, δηλαδή κάτι άχρονο, χωρίς ροή και μεταβολή (Γίγνεσθαι).

Το ερώτημα που ανακύπτει είναι ποιά η σημασία του πρωτείου που αποδίδεται στο παρόν; Το ερώτημα αυτό συνάπτεται με τον κυρίαρχο τρόπο πρόσβασης στο Είναι που χαρακτηρίζει το σύνολο της ελληνικής οντολογίας, τόσο της προσωκρατικής όσο της κλασσικής, αλλά και της νεώτερης περιόδου. Αυτό ο τρόπος δεν είναι άλλος από τον ορισμό του ανθρώπου ως «ζώον λόγον έχον», ως animal rationale. Η έμφαση που δίνεται στο λόγο ως ειδοποιό γνώρισμα της ανθρωπινότητας, εξηγεί γιατί ο Πλάτωνας απονέμει στη φιλοσοφία, δηλαδή στην οντολογία, τον τίτλο της διαλεκτικής, η οποία ορίζεται στην ''Σοφιστή'' ως η συζήτηση για τις σχέσεις που διέπουν τα ανώτερα γένη. Εάν με τον Αριστοτέλη η διαλεκτική υποβαθμίζεται, αυτό δε συμβαίνει διότι η διαλεκτική δεν γίνεται κατανοητή, αλλά γιατί ο Αριστοτέλης υποτίθεται ότι διέβλεψε τα όρια της. Το λέγειν δεν αποτελεί το μοναδικό καθοδηγητικό νήμα της οντολογίας: το νοείν, δηλαδή η καθαρή εννόηση αυτού που είναι ήδη παρόν, το οποίο ο Αριστοτέλης θεωρεί ως τον πρωταρχικό τόπο της αλήθειας- είναι ο αμεσότερος τρόπος πρόσβασης στο Είναι, το οποίο ο Παρμενίδης είχει θεωρήσει ως το καθοδηγητικό νήμα της δικής του ερμηνείας του Είναι στο τρίτο απόσπασμα του Ποιήματός του: «το γάρ αυτό νοείν τε και είναι». Όμως το *λέγειν* και το *νοείν* έχουν την ίδια χρονική δομή: αυτής της καθαρής «παρουσίασης» κάποιου πράγματος που φανερώνεται διαμέσου αυτών. Για το λόγο αυτό, το ον που φανερώνεται στο φως του λόγου ή της νοήσεως δεν θα μπορούσε να συλληφθεί παρά ως παρουσία, δηλαδή ως ουσία. Η παραδοσιακή φιλοσοφία του Είναι ως ουσία (νόημα) και ά-χρονη παρουσία, η οποία αντιτίθεται στο μη Είναι (έλλειψη νοήματος) και στην απουσία, θεμελιώνεται στην μεταφυσική ανθρωπολογία που ορίζει τον άνθρωπο ως ορθολογικό όν, δηλαδή ως ένα ον που συντίθεται από σωματική ύλη και πνευματική μορφή και όχι ως ένα αδιαίρετο είναι που βρίσκεται εν τω γίγνεσθαι.

Κατανοούμε ότι η μεταφυσική διάκριση Είναι και Γίγνεσθαι συνδέεται με τη μεταφυσική ανθρωπολογία που διακρίνει τη νόηση από το σώμα. Για μια ορθή αντιμετώπιση της σχετικής προβληματικής του

χρόνου, πρέπει να ληφθεί υπόψη η διαφορά νόησης και αίσθησης και η μεταξύ τους σχέση. Για τους ιδεαλιστές συναίσθηση του χρόνου χωρίς έμψυχο και ενσυνείδητο ον είναι αδιανόητη. Σε τι συνίσταται η ουσία του χρόνου; Στο σκεπτόμενο ον ή στις εξωτερικές αλλαγές; Τί είναι ο χρόνος πέραν από τις αλλαγές που μπορούμε να μετρήσουμε και να αριθμήσουμε; Αν ο χρόνος είναι αριθμός με τον οποίο μετρούνται οι αλλαγές, όπως υποστηρίζει η Αριστοτελική αντίληψη για το χρόνο, τότε υπάρχει κάποια συνθήκη που τον καθιστά δυνατό; Η απάντηση είναι η νόηση. Αμέσως όμως ορθώνεται το ερώτημα; Πού έγκειται η ουσία του χρόνου στη νόηση ή στην αίσθηση; Αν η νόηση αποτελεί την ουσία του χρόνου, τότε αυτή είναι άχρονη. Είναι η ουσία του χρόνου άχρονη και αδιάστατη όπως υποστηρίζει ο Νεύτωνας; Υπάρχει ένα πρωτοσυνειδησιακό συνεχές, ένα αέναο ''τώρα'' που είναι μέτρο των μεταβολών και συνεχές κάτοπτρό τους; Αν απαντήσουμε καταφατικά τότε θεωρούμε ότι ο χρόνος ενοικεί στην ψυχή του υποκειμένου και αυτή η διαπίστωση αποτελεί δικαίωση στον ιδεαλισμό. Από την άλλη όμως ο χρόνος θεωρείται και ως φυσικό μέγεθος που εξαρτάται από τις μεταβολές και συμμεταβάλλεται. Ενώ λοιπόν η κύρια ουσία του χρόνου έγκειται στη νόηση, οι εκφάνσεις του ανήκουν στην αίσθηση. Για να καταστεί δυνατή μια πλήρη αντίληψη για το χρόνο είναι απαραίτητη η αποδοχή της συμπληρωματικότητας νόησης-αίσθησης, της διττής, αμφίπλευρης και διφορούμενης σχέσης νόησης- αίσθησης. Αυτό όμως προϋποθέτει ότι δεν διακρίνουμε τη σκέψη σε έλλογη και συγκινησιακή, διαισθητική ή ενορατική σκέψη, όπως επίσης ότι δεν διαχωρίζουμε τη θεωρία από την ποίηση και την πράξη. Η σκέψη δεν ταυτίζεται με τη γνώση, η οποία συνιστά το απαύγασμα ειδικών διανοητικών επεξεργασιών, ούτε και με την επιστήμη, η οποία στοχεύει, υπολογίζει και διαμορφώνει με τις νοητικές κατασκευές της τομείς και εκφάνσεις του Όλου και όχι το Όλο. Η σκέψη επίσης δεν είναι Ιδέα ή Ύλη, θα λέγαμε ότι η σκέψη «είναι» η άλλη όψη του ενιαίου και άτμητου χρόνου, του χρόνου που συνδέει τις αντιθέσεις και τις μεταμορφώνει αμοιβαία.

Πριν προχωρήσουμε να συνοψίσουμε τη γνωσιοθεωρητική σκέψη του Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης θέτει το ζήτημα της γνώσης ως ένωσης μεταξύ ύλης και μορφή το πραγματικό είναι η σύνθεσή τους. Η σύλληψη της αισθητής πραγματικότητας αποδίδεται με τον όρο ουσία που δεν είναι απλώς η ένωση της ύλης και της μορφής, αλλά το καθορισμένο και ξεχωριστό πράγμα, το οποίο δεν επιδέχεται αντιθετικών προσδιορισμών γιατί υπάρχει από μόνο του. Ο Αριστοτέλης δε θεωρούσε αναγκαία την κατασκευή ενός ιδεατού

- νοητικού κόσμου, εντελώς παράλληλου με τον εμπειρικό, ο οποίος θα μας βοηθούσε να κατανοήσουμε την πραγματικότητα του εμπειρικού. Στη γνωσιολογία του Αριστοτέλη αναδεικνύεται η εμπειρική διάσταση της φιλοσοφικής του σκέψης, η οποία θα αναζωογονηθεί στον ύστερο Μεσαίωνα με το φιλοσοφικό κίνημα του ριζικού εμπειρισμού, του νομιναλισμού ή ονοματοκρατίας που καθιερώθηκε από τον Άγγλο θεολόγο William of Ockham. Ο Αριστοτέλης περιόρισε τον υπερβατικό κόσμο των Πλατωνικών Ιδεών σ΄ έναν κόσμο νοητικών αρχών, τις οποίες δομεί η ανθρώπινη λογική σύμφωνα με ακριβείς a priori κατηγορίες. Οι αρχές αυτές (το Είναι, η Ύλη, η Ουσία, η Σχέση) δομούνται κατ΄ αναγκαιότητα από την ανθρώπινη νόηση. Λόγω αυτών των αρχών, μπορούμε να οδηγηθούμε στην πραγματική γνώση του φυσικού κόσμου που μας περιβάλλει, συμπεριλαμβανομένων και όσων δε γίνονται αντιληπτά από τις αισθήσεις, αλλά απορρέουν αναγκαστικά από τις γενικές αυτές αρχές. Όμως, ο φυσικός κόσμος δεν περιλαμβάνει στο πλάτος του, το σύνολο της αλήθειας. Έτσι, ανακύπτει το ερώτημα: «Ποια επιστήμη μπορεί να προσεγγίσει την Αλήθεια του Όντος που περιλαμβάνει τον υλικό και φυσικό κόσμο, αλλά είναι πέραν από αυτόν;»

Οντο-θεολογία

Η αναζήτηση αυτή, οδήγησε τον Αριστοτέλη στη διατύπωση μιας οντολογικής μεταφυσικής και μια κοσμολογίας, σύμφωνα με την οποία ένας Θεός -υπέρτατο και τέλειο Ον- αποτελεί την πρωταρχική αιτία του συνόλου του φυσικού σύμπαντος. Το Θεϊκό Ον που είναι στατικό και αμετακίνητο, δεν υπόκειται όπως τα άλλα όντα, στις κατηγορίες της ποιότητας, της ποσότητας, του χρόνου, του χώρου κ.λ.π. Δεν έχει σχέση με τη γέννηση, το γίγνεσθαι και το θάνατο γιατί είναι η *Υπέρτατη Αιτία, η Πρώτη Κινητήριος Δύναμη, το Ακίνητο Κινούν,* το οποίο ωθεί τα πάντα. Αλλά αν το υπέρτατο ον είναι ο Θεός που εξισούται με την Υπέρτατη Σκέψη, τότε ο Θεός σκέπτεται τον εαυτό του, είναι η Σκέψη της σκέψης (*νοήσεως νόησις).* Μ΄αυτή την έννοια, η φιλοσοφία -η ύψιστη των επιστημών-, είναι αποκλειστικό προνόμιο του Θεού και διατηρείται απρόσιτη για τον άνθρωπο. Ο Αριστοτέλης δίνοντας προτεραιότητα σ΄αυτό που είναι πρώτη αιτία, καθιστά τη φιλοσοφία, θεολογία. Παράλληλα, όμως, μελετώντας το ον στην οικουμενικότητά του, καθιστά υπέρτατη επιστήμη την οντολογία, την επιστήμη του όντος. Το αντικείμενο της οντολογίας είναι η οικουμενικότητα του όντος, οι πρώτες αρχές που

το διέπουν, οι πολλαπλές μορφές που εκδηλώνεται.

Στα "Μετά τα Φυσικά" θεμελιώνει τη ζητούμενη επιστήμη που έλαβε το όνομα «οντολογία» ή «μεταφυσική»: έστιν επιστήμη τις ή θεωρεί το όν ή ον και τα τούτω υπάρχοντα καθ΄αυτό (Μετ. Γ1, 1003 α21). Η πρόταση αυτή οριοθετεί την «οντολογία» έναντι των άλλων ειδικών και επιμέρους επιστημών και της αναθέτει την αποστολή να εξετάζει τα όντα όχι στα επιμέρους γνωρίσματά τους, αλλά ως όντα στην «οντικότητά» τους, αποβλέποντας αποκλειστικά στο ότι αυτά «είναι». Έτσι η μεταφυσική ως πρώτη φιλοσοφία προσδιορίζεται ως επιστήμη των αυτόνομων και αμετάβλητων υποστάσεων (περί χωριστά και ακίνητα) και χαρακτηρίζεται ως θεολογική (Ε1 1026 α15-19), η καθολικότητά της θεμελιώνεται στην ενασχόλησή της με τη θεία ουσία (και καθόλου ούτως ότι πρώτη 1026 α30-31). Στον βαθμό που η μεταφυσική είναι συγχρόνως και επιστήμη του όντος, φαίνεται να αιωρείται μεταξύ οντολογίας και θεολογίας. Για τον Αριστοτέλη, η φιλοσοφία ταλαντεύεται ανάμεσα στον Λόγο του όντος και τη θεολογία που αφορά το ον ως Ένα, ανεξάρτητα από τις πολλαπλές μορφές που εξαντικειμενικοποιείται και μ΄αυτή την έννοια, η σκέψη του Αριστοτέλη είναι οντο-θεο-λογική. Η Αριστοτελική μεταφυσική θεώρηση των όντων και του είναι των όντων («οντο-θεολογία»), επηρέασε αποφασιστικά και την μεσαιωνική χριστιανική διανόηση. Με τον Αυγουστίνο έχουμε την ταύτιση του Θεού με την αλήθεια, τον νοητό κόσμο και το Λόγο: η πηγή της αλήθειας είναι συγχρόνως και πηγή των όντων, αλλά και ο Θωμάς ο Ακινάτης ταυτίζει την ουσία του Θεού με το Είναι και την ύπαρξη.

Μεταφυσική

Η μεταφυσική του Αριστοτέλη, η οποία εκτείθεται στα «Μετά τα Φυσικά», προσφέρει μια ολοκληρωμένη ερμηνευτική θεώρηση του Είναι. Συγκεκριμένα, τίθεται το ερώτημα της προέλευσης του Είναι («γιατί υπάρχει κάτι παρά τίποτε;»), αλλά και της ολότητας αυτού που Είναι (τα όντα, το πραγματικό, το Παν) ή του επιμέρους ον (ειδικά στην ψυχή, στον κόσμο ή στο Θεό). Να παρατηρήσουμε ότι η Οντολογία αναφέρεται στο Είναι ως Είναι, αλλά και στο Είναι (ουσία) των όντων. Η Μεταφυσική ασχολείται με το Παν (Απόλυτο) και τις έσχατες αρχές που το θεμελιώνουν.

Για τον Αριστοτέλη, το Είναι λέγεται με πολλές σημασίες, «το ον

λέγεται πολλαχώς». Το ερώτημα: «γιατί υπάρχει κάτι παρά τίποτε;» περιέχει και άλλα που μπορούν να αναφέρονται στο Ίδιο το Είναι («Τι είναι το Είναι;», «Τι είναι το να Είναι κάτι;»). Επίσης, κι άλλα ερωτήματα που αναφέρονται στους τρόπους ή στις κατηγορίες του Είναι, οι οποίες μας είναι χρήσιμες για σκεφτούμε το Είναι: ως υπόσταση, ως ποσότητα, ως ποιότητα, ως σχέση, ως τόπο, ως χρόνο, ως θέση, ως κατάσταση, ως ενέργεια, ως πράξη. Στο σύστημα της Αριστοτέλειας λογικής, το οποίο είναι ανάπτυγμα των λογικών μεθόδων που έμμεσα χρησιμοποίησε ο Παρμενίδης, εντάσσονται όλα τα πράγματα και τα φαινόμενα του εμπειρικού κόσμου. Ο Αριστοτέλης δέχεται την Παρμενίδεια αντιστοιχία του «Είναι» με το «λέγειν» και προσδίδει στις λογικές έννοιες, οντολογική υπόσταση: «Οντολογική σημασία έχουν όλα εκείνα τα οποία εκφράζονται δια των τύπων των κατηγοριών, διότι το Είναι έχει ισάριθμες σημασίες με τις λεκτικές εκφράσεις, μέσα από τις οποίες εκφράζεται» (Μετά τα φυσικά 1017a 22). Ο Αριστοτέλης, όπως διακρίνει πολλές σημασίες του «Είναι», με τον ίδιο τρόπο, έτσι διαστέλλει διάφορες σημασίες της αλήθειας: «Και οι προτάσεις είναι εσφαλμένες διότι εκλαμβάνουν το ον σε μια μοναδική σημασία, ενώ αυτό εκφωνείται σε πολυποίκιλες» (Φυσικά 186a24). Στα έργα «Μετά τα Φυσικά» και «Όργανον», ο Αριστοτέλης θα αναδείξει την Παρμενίδεια διάκριση μεταξύ νόησης και αίσθησης σε τέτοιο βαθμό που θα διακρίνει δύο είδη ψυχής, τη θνητή «αισθητικήν ψυχήν» και την αθάνατη «διανοητικήν ψυχήν». Όμως, θα απορρίψει τόσο τον Πλατωνικό διαχωρισμό μεταξύ ιδεών και αισθητών και την πεποίθηση του Πλάτωνα ότι τα αισθητά απλώς μετέχουν των ιδεών, όσο και τον αισθησιασμό του σοφιστή Πρωταγόρα. Θα υποστηρίξει ότι η «ιδέα» που είναι η ουσία, το «είναι» του κάθε αισθητού όντος έχει άμεση παρουσία στο αισθητό και δεν εμφανίζεται ως διακεκριμένη υπόσταση, έναντι των εξατομικευμένων εκδηλώσεων της, αλλά μετέχει αναλογικά. Είναι σημαντικό να επισημάνουμε ότι για τον Αριστοτέλη η ουσία είναι η αρχή, από την οποία εξαρτώνται όλα τα όντα και βάσει της οποίας όλα ονομάζονται όντα. Η Αριστοτελική ουσία είναι μια αρχή που δεν αντλεί τις σημασίες από την υπερβατική ιδέα του Πλάτωνα, αλλά σηματοδοτεί κάθε αυθύπαρκτο πράγμα του αισθητού κόσμου. Η πρωτοτυπία του Αριστοτέλη ήταν ο τρόπος που θέτει το ζήτημα της γνώσης ως ένωσης μεταξύ της ύλης και της μορφής. Πραγματικό ή ουσία δεν είναι ούτε η ύλη ούτε η μορφή, αλλά η σύνθεση των δύο και στα ερωτήματα πώς να δοθεί μορφή σ΄αυτή την ένωση και ποιο είναι το ενδιάμεσο μεταξύ είδους και ατόμου, μεταξύ του μορφικού και καθολικού στοιχείου και της ύλης-υποκειμένου, ο Αριστοτέλης διατείνεται ότι την απάντηση μας τη δίνει το μέσον ή ο μέσος όρος.

Η Οντο λογική λογική

Ο «ουσιακός» τρόπος θεώρησης της Αριστοτέλειας ανθρωπολογίας, κατανοείται μέσα στο πλαίσιο της τυπικής λογικής του και συγκεκριμένα στην αρχή της μη αντίφασης ή της ταυτότητας, η οποία συνάγεται απαγωγικά από την μονιστική μεταφυσική πεποίθηση του ά-χρονου Θεϊκού Νοήμονος Όντος, το οποίο εξισώνεται με την Αλήθεια. Εμμέσως, αυτή η πεποίθηση, διαστέλλεται από το μη Ον και την πλάνη. Η Αριστοτέλεια οντο-λογική αρχή της μη αντίφασης («Το γαρ αυτό άμα υπάρχειν τε και μη υπάρχειν αδύνατον τω αυτώ και κατά το αυτό», Μετά τα Φυσικά 1005β20) αποτελεί το οντολογικό θεμέλιο της δυτικής μεταφυσικής. Όμως η οντολογική αρχή της μη αντίφασης, όπως και οι άλλες οντο-λογικές αρχές που την συνοψίζουν, (της ταυτότητας, του αποκλεισμού του τρίτου και του αποχρώντος λόγου) είναι αξιωματικά αιτήματα που τίθενται στο εσωτερικό της λογικής. Δηλαδή είναι a priori αρχές που διέπουν τη σκέψη και θεμελιώνουν την ερμηνευτική πράξη της. Βέβαια, είναι κατανοητή η θέση του Αριστοτέλη μέσα στα πλαίσια της μεταφυσικής παραδοχής ότι η ουσία του άχρονου Είναι αποκαλύπτεται στα πλαίσια της κατηγορηματικής πρότασης. Δηλαδή στο λογικό περιβάλλον της κατηγορηματικής πρότασης αποκαλύπτεται η αλήθεια του Είναι και οι άχρονες ιδιότητες-ποιότητές του. Η Αριστοτελική οντο-λογική λογική προϋποθέτει ότι η αλήθεια είναι η αντιστοιχία των παραστάσεων νου με το Πραγματικό, διαστέλλει δηλαδή το νου από το Πραγματικό. Βέβαια, τα αξιώματα που διέπουν τον πυρήνα της κλασικής λογικής, προϋποθέτουν το Είναι ως Ένα, κλειστό και αυτοαναφορικό το οποίο έχει το χαρακτήρα της καθαρής μοναδικότητας (Τάξη-αναγκαιότητα ή Χάος=τυχαιότητα) και όχι της ενιαίας και διαφορικής ενότητας (μη χαοτικό χάος) που ξετυλίγεται χωροχρονικά.

Οι οντο-λογικές αρχές, ως «νόμοι της νόησης», έτσι όπως προκύπτουν από τη «φιλοσοφική γραμματική» της γλώσσας μας συνοψίζονται: 1. Νόμος της ταυτότητας: το Α είναι Α ή αλλιώς διατυπωμένο ότι είναι, είναι. 2 Νόμος της αντίφασης: τίποτα δεν μπορεί ταυτόχρονα να είναι και να μην είναι. 3. Ο νόμος του αποκλειόμενο μέσου ή τρίτου: καθετί μπορεί μόνο να είναι ή να μην είναι. Ο δεύτερος νόμος αποτελεί αρνητική διατύπωση του πρώτου και ο τρίτος είναι απόρροια των προηγούμενων δύο. Η έννοια της ταυτότητας, ως απόλυτη ομοιότητα απ΄όλες τις απόψεις, η οποία προϋποθέτει τη μεταφυσική παραδοχή του άχρονου Είναι που διαστέλλεται από το Γίγνεσθαι, αρνείται τις χωροχρονικές μεταμορφώσεις και

τις διαρκώς μεταβαλλόμενες διαργασίες των φαινομένων και των όντων. Ασύμμετρες σχέσεις παρατηρούνται στις σχέσεις χώρου και χρόνου (η συμμετρία τέμνεται από το παρατηρησιακό ενέργημα) στις σχέσεις μεγέθους, στις σχέσεις ολότητας και επιμέρους κ.λ.π. Μ΄αυτό τον τρόπο η οντο-λογική δομή της γλώσσας περιορίζει τα πάντα σε υποκείμενα και κατηγορήματα, διαιωνίζει ταυτοποιητικές αντιδράσεις, δηλαδή αναδεικνύει ομοιότητες και υποβαθμίζει διαφορές. Έτσι μαθαίνουμε να αντιδρούμε με τον ίδιο τρόπο, ανεξάρτητα το χωροχρονικό περιβάλλον και τις αέναες μεταμορφώσεις του. Ένα άλλο σημαντικό ζήτημα που ανακύπτει από τους «νόμους της νόησης» είναι ο πνευματικός περιορισμός λόγω της διάζευξης ''είτε-είτε''. Έτσι η σχέση μας με τον κόσμο διαγράφεται ως διττή και νοηματοδοτείτα μέσα από εννοιολογικά δίπολα. Ο μεταφυσικός διαχωρισμός αντιπαραθέτει τη νύχτα στη μέρα, τη στεριά στη θάλασσα, τη ζωή στο θάνατο κ.λ.π. Από τις πρωταρχικές αυτές αντιθέσεις συνεπάγονται λογκό-νοητικά σχήματα, όπως επαγωγή ή παραγωγή, υλισμός ή ιδεαλισμός, φυσική ή μεταφυσική, κ.λ.π . Άλλο ένα επακόλουθο των «νόμων της νόησης» είναι ο γλωσσικός διαχωρισμός πραγμάτων και εννοιών, που δεν μπορούν να διαχωριστούν εμπειρικά, όπως οι όροι νους και σώμα, χώρος και χρόνος κ.λ.π.

Συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι η Αριστοτέλεια κατηγορηματική δομή της πρότασης (υποκείμενο –κατηγορούμενο), αποτελεί μια μεταφυσική αφαίρεση, κατασκευάζει μια ανθρωποκεντρική εικόνα για τον κόσμο και τα όντα και διαμορφώνει μια κατοπτρική σχέση μαζί τους. Βέβαια η Αριστοτελική οντο-λογική λογική, ορίζεται μέσα στα πλαίσια της άχρονης, επίπεδης και ευκλείδειας γεωμετρίας, η οποία διαμορφώνει τη γλώσσα, τη σκέψη και την εμπειρική πραγματικότητα που βιώνουν οι άνθρωποι. Θα μπορούσαμε να εγγράψουμε την αντίληψη που προκύπτει από την ευκλείδεια γεωμετρία στον ορίζοντα μιας παν-γεωμετρίας, μιας παν-τοπολογίας που βρίσκεται αέναα στο γίγνεσθαι του χρόνου. Αυτό προϋποθέτει μια σκέψη που αναγνωρίζει ότι Αυτό που είναι, δεν είναι ίδιο με τον εαυτό του, είναι αντιφατικό, δεν αποκλείει το μέσο, δεν έχει αποχρώντα λόγο. Τότε θα αναδεικνυόταν το παιχνίδι του χρόνου, το παιχνίδι του Ενός με το Πολλαπλό.

Η Αριστοτελική δίτιμη λογική περιγράφει την Πλατωνική αντίληψη για τα μαθηματικά αντικείμενα-Ιδέες, η οποία αποκρυσταλλώνεται στους Νεωτερικούς Χρόνους, στα αποκαλούμενα Καντοριανά μαθηματικά και στη μαθηματική λογική πρώτης τάξης. Η δίτιμη γλώσσα της τυπικής και μαθηματικής λογικής και η συλλογιστι-

κή της βεβαιότητας, κατανοείται μέσα στο πλαίσιο της οντολογικής μεταφυσικής, της ευκλείδειας γεωμετρίας, της Αριστοτέλειας και Σχολαστικής φυσικής και στους νεώτερους χρόνους της Νευτώνειας φυσικής, οι οποίες αποτέλεσαν τη φιλοσοφία της φύσης και την κοσμολογία για μια μακραίωνη περίοδο της ιστορίας της ανθρωπότητας. Άλλωστε η οντολογική συνθήκη της λογικής σκέψης που καθόρισε την ιστορία της Δύσης και της μεταφυσικής της είναι: Είναι ως Κατάφαση=Αλήθεια (παρουσία, πλήρες, παν) καΙ το μη Είναι=Ψέμμα (μηδέν, απουσία, κενό, τίποτα) ως άρνηση του Είναι. Η κατάφαση αναγνωρίζει και συνδέει ένα υποκείμενο με ένα κατηγόρημα, η άρνηση απορρίπτει το κατηγόρημα του υποκειμένου. Η θεώρηση του Είναι ως Αντικειμενικού Απόλυτου ή ως Υποκειμενικού (Αντικειμενικού) Απόλυτου, αμετάβλητου, καθολικού και ταυτόσημου (Παρμενίδειο Είναι, Αριστοτέλειο θεϊκό Ον-Nous, Πλατωνική Ιδέα ή Είδος, Θεός-Δημιουργός, Καρτεσιανό Εγώ ή Καντιανό Υπερβατολογικό Υποκείμενο, Χεγκελιανό Πνεύμα) συνιστά την καταφατική στάση. Η θετικότητα του Λόγου που διέπει αυτή τη σκέψη αντιμετωπίζει το Είναι ως Υπερβατικό Απόλυτο, το οποίο δύναται να αναπαρασταθεί, να αιτιολογηθεί (νοηματοδοτηθεί) και να θεμελιωθεί από το Λόγο της Φύσης, του Θεού, της Ανθρώπινης Υποκειμενικότητας. Η «αντιμεταφυσική» μεταφυσική σκέψη, από τον Χέγκελ και μετά (Νίτσε, Μάρξ, Φρόυντ κ.α), επαναφέρουν και διερευνούν την Αρνητικότητα του Λόγου και αναζητούν την ασύμφωνη συμφωνία των αντιθέτων και των αντιφατικών, την ομολογία Σκέψης-Κόσμου, δίχως να την επιτυγχάνουν, μιας που κυρίως, αντιστρέφουν τα «ιδεαλιστικά πρόσημα» των μεταφυσικών αντιθέσεων με τις υλιστικές και φυσικό-ιστορικές αντιθέσεις που διέπουν την σκέψη τους (ο Νίτσε αναδεικνύει πρωτείο στο Γίγνεσθαι, ο Μάρξ και ο Φρόυντ στην Ύλη).

Τόσο η θετική όσο και η αρνητική εκφορά του Λόγου αναπαράγουν τη μεταφυσική αντίθεση Είναι και Γίγνεσθαι. Βέβαια αυτή η αντίθεση κατανοείται μέσα στο πλαίσιο της παραδοσιακής οντολογικής- μεταφυσικής αντίληψης που προϋπέθετε το Είναι ως αιώνια σταθερή και άχρονη παρουσία που επαναλαμβάνεται αιωνίως, που μπορούσε να αναπαρασταθεί στο νου με το Λόγο και εξισούταν με την αλήθεια και το Γίγνεσθαι ως μια αέναα μεταβαλλόμενη διαδικασία, εγγενώς απεριόριστη, που μονίμως διαφεύγει της νοητικής σύλληψης και εξισούταν με την πλάνη. Από τη μια η συμμετρία και η απόλυτη αναγκαιότητα του Είναι και οι αναστρέψιμες – ντετερμινιστικές διαδικασίες που το διέπουν και οι οποίες μπορούν να προβλεφθούν και να υπολογιστούν με απόλυτη βεβαιότητα και από

την άλλη η ασυμμετρία και η απροσδιοριστία του Γίγνεσθαι και οι μη αναστρέψιμες – τυχαίες διαδικασίες που παράγουν αβεβαιότητα, σχετικότητα, καινοτομία και δημιουργικότητα. Το Είναι είναι Ίδιο και αδιαφοροποίητο, διέπεται δηλαδή, από την αρχή της ταυτότητας, το Γίγνεσθαι διαφοροποιείται και μεταβάλλεται αενάως, είναι συνεχώς Άλλο, διέπεται δηλαδή από την αρχή της ετερότητας.

Αυτές οι κατηγορίες του φιλοσοφικού-μεταφυσικού στοχασμού (Είναι και Γίγνεσθαι, Ίδιο και Άλλο, Ταυτότητα και Ετερότητα) δε συγκροτούν ούτε μια δυαδικότητα, ούτε μια Μονιστική ενότητα, αλλά μια μη ταυτολογική ταυτότητα, ένα διαφορικό σύνολο. Η μη ταυτολογική ταυτότητα ή με άλλους λόγους το ενιαίο και διαφορικό σύνολο είναι σύμβολα του άρρητου και μ' αυτήν την έννοια δεν μπορούν να αντικειμενικοποιηθούν νοητικά, δηλαδή να αναπαρασταθούν και να απεικονισθούν. Πρόκειται για το Αυτό που περιλαμβάνει τα αντίθετα, τη σχέση και τη διαφορά τους μέσα στη διαδικασία του είναι εν τω γίγνεσθαι Κόσμου-Χρόνου. Με άλλους λόγους το Αυτό "είναι" το αθεμελίωτο και μη αναπαραστάσιμο Ένα-Πολλαπλό, το Ένα-Όλον, το ανοικτό και μη ορίσημο Συν-όλο όλων όσων είναι και γίνονται που περιστρέφεται σπειροειδώς σύμφωνα με το ρυθμό του Κόσμου-Χρόνου.

Από τον συστηματικό λόγο στην ανοικτή σκέψη

Η Σκέψη οργανωμένη σε σύστημα λογικών αρχών (λογική οντολογική, τυπική λογική, διαλεκτική, φαινομενολογική ή συμβολική λογική) οι οποίες θεμελιώνονται και τίθενται αξιωματικά, επιβάλλονται και διαμορφώνουν τη γραμματικο-συντακτική δομή της γλώσσας, τα ορθολογικά διαβήματα της σκέψης και δημιουργούν την «πραγματικότητα». Όμως στο σημείο αυτό ανακύπτουν τα παρακάτω ερωτήματα: Οι «πρώτες αρχές» της σκέψης είναι αρχές που διέπουν τον κόσμο ή οι «πρώτες αρχές» είναι αρχές που διέπουν τη σκέψη; Είναι με άλλα λόγια ΟΝΤΟ –λογικές ή οντο-ΛΟΓΙΚΈΣ; Ο Κόσμος διέπεται από Σκέψη ή η Σκέψη αποδίδει τον Κόσμο; Πρώτα είναι η Σκέψη, η Ιδέα, το Πνεύμα και μετά ο Κόσμος, όπως υποστηρίζει ο δογματικός ιδεαλισμός και σπιριτουαλισμός ή πρώτα είναι ο Κόσμος, υλικός ή άλλης τάξης και μετά η σκέψη, όπως υποστηρίζουν ο δογματικός υλισμός και ο απλουστευτικός ρεαλισμός; Υπάρχει η Σκέψη δίχως τον Κόσμο και ο Κόσμος δίχως τη Σκέψη; Πρώτα είναι το Ένα και μετά το Άλλο; Υπάρχει το Ένα και το Άλλο; Ο Κόσμος «είναι» ον,

αντικείμενο ή Ιδέα που μπορεί να αναπαρασταθεί; Δεν μπορούμε να αποφύγουμε τη μεταφυσική προϋπόθεση της πρώτης αρχής, της έναρξης, της αφετηρίας; Απαιτείται ένα άλλο στυλ σκέψης και ζωής να διατυπώσει και να εκφράσει μια σκέψη που συμπεριλαμβάνει ολόκληρη τη σχέση ανθρώπου και κόσμου, τη χωροχρονική τους δομή και τις αέναες συστροφές, μεταμορφώσεις τους.

Βέβαια μια τέτοια σκέψη έχει να αντιμετωπίσει ένα θεμελιώδες νοητικό και γλωσσικό ζήτημα: την υπέρβαση του είναι. Μέχρι και την εποχή μας, το απαρέμφατο του ρήματος είναι και η ουσιαστικοποιημένη μορφή του, η μετοχή του ενεστώτα, ον και το παράγωγο, ουσία, υπόσταση, οντικότητα, αρθρώνουν και συγκροτούν κάθε γλώσσα που συντάσσεται σε προτάσεις, οι οποίες συνδέονται με τους κανόνες της γραμματικής, της σύνταξης, της οντο-λογικής λογικής. Το ρήμα είναι και όλοι οι σχηματισμοί του, τόσο στην κατηγορηματική μορφή της πρότασης, όσο και στη θεωρησιακή μορφή της πρότασης, όπου υποκείμενο και κατηγορούμενο επιτελούν λειτουργίες, που ανταλλάσσουν τους σημασιακούς ρόλους τους, αντλούν την οντο-λογική τους ισχύ από τη μεταφυσική του άχρονου συμπαγούς, αναλλοίωτου και αμετάβλητου Είναι, που παριστά η σκέψη, και όχι από το είναι, που δεν είναι, παρά εν τω γίγνεσθαι. Θα λέγαμε ότι ο κόσμος «είναι» η άλλη όψη της σκέψης και ταυτόχρονα δεν είναι, (το άρρητο, το α-διανόητο, το αδύνατο, το μηδέν). Κόσμος και «άκοσμο», Είναι και μη Είναι συνιστούν Αυτό που τα ενέχει και τα διαφοροποιεί. Η θετικότητα του Είναι και η αρνητικότητα του μη Είναι περιστρέφονται στην ανοικτή σπείρα του Χρόνου και έτσι η αντίφαση δεν είναι μόνον αντίφαση, αλλά ύπαρξη των αντιθέτων, μια δυαδική δομή, μη παραστατική. Τα αντίθετα που «αντιμάχονται» μεταξύ τους αλληλοσυμπληρώνονται και συνενώνονται σε μια ενότητα που δεν αποφεύγει τις τομές και τις διαφορές μεταξύ των αντιθέτων. Η εμπειρία της σκέψης ενωτική και διαφοροποιητική, διατρέχεται από τη σύγκρουση των δυναμικών αντιθέτων που ενεργούν με ιδιαιίτερο τρόπο, η οποία προκύπτει από μια ενότητα και απολήγει σ΄αυτήν. Η εμπειρία μας συνιστά μια ολότητα διαφορική που ξετυλίγεται στον μονο-τρισδιάστατο χωρόχρονο

Από την εμπειρία του μεταφυσικού που δεσπόζει στην αρχαϊκή εποχή μεταβαίνουμε στην εμπειρία της μεταφυσικής σκέψης που δοκιμάζει και δοκιμάζεται η ιστορική εποχή και στην εμπειρία μιας σκέψης που δεν είναι μεταφυσική, αλλά μετέωρη και ανοίγεται στην μετα-ιστορική εποχή του ανοικτού χωροχρόνου της ενότητας του πολλαπλού και της πολλαπλότητας του Ενός. Από την προ-

κατηγορηματική σκέψη της γλώσσας των προσωκρατικών στην κατηγορηματική γλώσσα της αρχαιοελληνικής σκέψης και στην μετα-κατηγορηματική ποιητική σκέψη που στοχάζεται τον κόσμο ως ανοικτή ολότητα.

Φυσική φιλοσοφία

Η φυσική φιλοσοφία του Αριστοτέλη συνεπάγεται από την οντολογική-μεταφυσική θέση ότι η ουσία των πραγμάτων είναι σύνθεση ύλης και μορφής. Δηλαδή, ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει το Είναι του Οντος ως δομή, η οποία απαρτίζεται από δύο στοιχεία, την ύλη και τη μορφή καιι τη διαλεκτική σχέση τους. Έτσι, για τον Αριστοτέλη, το Ον υπάρχει σύμφωνα με την ουσία του που είναι το «υλικό αίτιο» του, αυτό δηλαδή που του επιτρέπει να είναι ό,τι είναι, αλλά και που το διαφορίζει απ΄όλα τα άλλα όντα. Αυτός ο «ουσιακός» τρόπος του Είναι, είναι τάξης καθαρά ποιοτικής και συμπληρώνεται από έναν τρόπο του Είναι που είναι τάξης καθαρά ποσοτικής («μορφικό αίτιο»), για το οποίο υπεύθυνο είναι το «είδος». Ας παρατηρήσουμε την εννοιολογική και ετυμολογική συγγένεια του Αριστοτελικού όρου «είδος» και του Πλατωνικού όρου «Ιδέα». Το «είδος» είναι η εξωτερική μορφή που προσλαμβάνει η ουσία του Είναι και που αποτελεί το «μορφικό αίτιο» του όντος το οποίο μ΄αυτό τον τρόπο διαφορίζεται περαιτέρω απ΄όλα τα άλλα όντα. Μαζί με το «υλικό» και το «μορφικό αίτιο», που αποτελούν δύο τρόπους του Είναι, ο Αριστοτέλης προσθέτει άλλους δύο τρόπους του Είναι, το «ποιητικό» και το «τελικό» αίτιο. Το «ποιητικό αίτιο» αναφέρεται σ΄αυτό το δομικό στοιχείο που κάνει το ον να υπάρχει, που το παρήγαγε και ελέγχει την ύπαρξή του. Το «τελικό αίτιο» αναφέρεται σ΄αυτό το γεγονός που η ύπαρξη του όντος αποσκοπεί και η οποία εκπληρώνεται με την παρουσία αυτού του όντος. Κανένα ον δεν έχει αυτοτελή ύπαρξη, αφού πάντα, η ύπαρξή του οφείλεται σε κάποιο παράγοντα που βρίσκεται έξω απ΄αυτόν. Μοναδική εξαίρεση του κανόνα αυτού, όπως θα παρακολουθήσουμε παρακάτω, είναι το «πρώτον κινούν» που είναι αίτιο του εαυτού του και του οποίο ο αναγκαίος χαρακτήρας προκύπτει λογικά. Η σκοπιμότητα του όντος, η οποία αποτελεί την αντιστροφή της εξάρτησής του από ένα ποιητικό αίτιο, είναι απόδειξη της δικαίωσής του. Επίσης ο σκοπός, «το τέλος» του όντος ενυπάρχει εντός του και εάν δεν εκπληρώνεται αυτός ο σκοπός, τότε το ον δεν έχει λόγο ύπαρξης, είναι ά-σκοπο και παρά-λογο.

Θεμελιώδης αποβαίνει η διάκριση στην οποία προβαίνει ο Αριστοτέλης, μεταξύ του είναι «δυνάμει» και είναι «ενεργεία». Η διάκριση αυτή, προϋποθέτει ότι το Είναι πραγματώνεται σύμφωνα με ένα αρχετυπικό δομικό πρότυπο που το ίδιο εμπεριέχει a priori και το οποίο ο Αριστοτέλης ονομάζει «εντελέχεια», «το τι ήν είναι» του όντος, δηλαδή η συνέχεια του Ίδιου και όχι ως κάποιου Άλλου. Η «ενδελέχεια» είναι η ικανότητα του Είναι του όντος να ανταποκρίνεται και να προσαρμόζεται στις μεταβαλλόμενες συνθήκες του περιβάλλοντος, δίχως το ίδιο να μεταβάλλεται και να αλλοιώνεται.

Το «είναι δυνάμει» συνιστά την κατάσταση του όντος του οποίου το πρόγραμμα ζωής όχι μόνο δεν έχει εντελώς ολοκληρωθεί, αλλά ενώ βρίσκεται στο πρωταρχικό στάδιο της διαμόρφωσής του, διέπει κάθε είδους συμπεριφορά του όντος. Το «δυνάμει είναι» ενός όντος εμπεριέχει τα σπέρματα όλων των επερχόμενων απεριόριστων τρόπων του είναι του όντος. Από τους τρόπους αυτούς, επιλέγεται κάθε φορά αυτός που θα συγκεκριμενοποιήσει περισσότερο το ιδιαίτερο ον που βρίσκεται σε διαδικασία ολοκλήρωσης. Το «είναι ενεργεία» συνιστά την κατάσταση του όντος του οποίου το δομικό πρόγραμμα έχει εντελώς ολοκληρωθεί και του οποίου η ολοκλήρωση διαμορφώνει όχι απλώς το ίδιο αυτό ον, αλλά διαμορφώνει και το αποτέλεσμα της συμπεριφοράς των άλλων όντων και των άλλων καταστάσεων με τα οποία συνυπάρχει σε χώρο και χρόνο.

Ηθική φιλοσοφία

Ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική στην σωκρατική και πλατωνική νοησιαρχία ως προς το ζήτημα του Αγαθού. Αντιπαραθέτει το Υπερβατικό Αγαθό με το ανθρώπινο αγαθό, δηλαδή το καλό σε σχέση με την ανθρώπινη πράξη. Έτσι καθίσταται ο θεμελιωτής της ηθικής φιλοσοφίας την οποία αντιμετωπίζει ως γνώση ανεξάρτητη από την μεταφυσική, επιστημονική και τεχνική γνώση. Η Σωκρατική και η Πλατωνική αξιολογία συνταύτιζαν τον Λόγο με την αρετή, ο Αριστοτέλης επιχειρεί την ανάδειξη της διαφοράς τους. Έτσι ο Αριστοτέλης, διακρίνει την ηθική γνώση της φρόνησης από την θεωρητική γνώση της επιστήμης. Αν η θεωρητική γνώση της επιστήμης και το ιδεώδες της τα μαθηματικά, αποβλέπει στην ανακάλυψη των κανονικοτήτων που διέπουν τον φυσικό κόσμο και στην απόδειξη των αιώνιων και αμετάβλητων φυσικών νόμων, η ηθική γνώση, η γνώση της ανθρώπινης πράξης, δίχως να στερείται κανονικό-

τητας, τελεί πάντοτε σε καθεστώς μεταβολής. Οι άνθρωποι θέτουν σκοπούς και επιλέγουν μέσα για την πραγματοποίησή τους. Όμως το πρόβλημα έγκειται ότι δεν έχουν εκ των προτέρων συνείδηση των ορθών μέσων που απαιτούνται για την επίτευξη ενός σκοπού και αυτό γιατί οι σκοποί δεν δίνονται με απόλυτα καθορισμένη μορφή. Άλλωστε κατά την διαδικασία επίτευξης των σκοπών, καινούργια και έκτακτα στοιχεία ανακύπτουν από την ανθρώπινη πράξη και επιβάλλουν διαφορετικά μέσα ή διαφορετική χρήση των μέσων που είχαν επιλεγεί αρχικά για την πραγματοποίηση των σκοπών. Έτσι η ηθική γνώση των σκοπών και η ηθική γνώση των μέσων δεν ταυτίζονται, χωρίς βέβαια και να διακρίνονται. Η ηθική γνώση συσσωρεύει γνώση και πείρα από την ιστορία της ανθρώπινης πράξης, όμως δεν μπορεί να χρησιμοποιεί έτοιμες γνώσεις και λύσεις για την κάθε κατάσταση. Κάθε κατάσταση είναι ιδιαίτερη και απαιτεί μια διαφορετική στάση και διαφορετικές αποφάσεις. Το άτομο σταθμίζει συνεχώς τα μέσα που μετέρχεται για να επιτύχει έναν σκοπό και τα μέσα αυτά δεν πρέπει να διέπονται από «σκοπιμότητα», αλλά από την ηθική ορθότητα και εγκυρότητα των σκοπών. Το άτομο αναλογίζεται τα μέσα που μπορούν να προάγουν την ηθική συνείδηση και τις ιδέες της και αυτός ο αναλογισμός αποτελεί ipso facto ευθύνη και δέσμευση του ατόμου.

Ο Αριστοτέλης αντιδιαστέλλει το θετικό από το φυσικό δίκαιο. Το θετικό δίκαιο είναι συμβατικό και μεταβάλλεται, το φυσικό δίκαιο, ως δικαιοσύνη είναι ακίνητο και ισχύει αποκλειστικά για τον κόσμο των Θεών. Το φυσικό δίκαιο ερμηνεύεται από τους ανθρώπους και έτσι προσλαμβάνει γνωρίσματα κίνησης και μεταβολής, όπως άλλωστε και το θετικό δίκαιο το οποίο αποτελεί διυποκειμενική συμφωνία των μελών μιας κοινότητας. Η ιδέα του φυσικού δικαίου έχει κριτική λειτουργία, η επίκληση και η χρήση του είναι νόμιμη όταν το θετικό δίκαιο αποφαίνεται ενάντια στην δικαιοσύνη. Η επιείκεια μας οδηγεί πλησιέστερα στην έννοια της δικαιοσύνης.

Το θετικό δίκαιο και η ιδεώδη τάξη στην οποία αποβλέπουν οι νόμοι του, περιγράφουν γενικά και αφηρημένα το «ορθό» και το «δίκαιο» που πρέπει να διέπει την ανθρώπινη πράξη. Αυτό σημαίνει ότι το δίκαιο δεν μπορεί να καλύψει τον συγκεκριμένο και πολυσύνθετο χαρακτήρα κάθε ιδιαίτερης ανθρώπινη πράξης. Έτσι η απόδοση δικαιοσύνης για να συμπληρωθεί, απαιτείται να συμπεριλαμβάνει, πέραν του θετικού δικαίου και τη διαβούλευση υπό το πρίσμα της επιείκειας, της σύνεσης και του αναλογισμού. Η επιείκεια, η σύνεση και ο αναλογισμός σταθμίζουν συνεχώς τις ιδιαιτερότητες της κάθε

συγκεκριμένης κατάστασης και μετριάζουν την αυστηρότητα που χαρακτηρίζει το θεσπισμένο δίκαιο, δίχως να ακυρώνουν το νόμο ή να τον χαλαρώνουν. Η επιείκεια μας λέει ο Αριστοτέλης είναι «διορθωτικόν» ή «επανόρθωμα» του νόμιμου δικαίου και μόνον μ'αυτό τον τρόπο αποδίδεται αληθινή δικαιοσύνη. νόμιμου δικαίου και μόνον μ'αυτό τον τρόπο αποδίδεται αληθινή δικαιοσύνη. Στο ζήτημα της απονομής δικαιοσύνης, ο Αριστοτέλης έχει ως παράδειγμα τους Πυθαγόρειους. Η πίστη των Πυθαγόρειων στην αριθμητική δομή του κόσμου συνδέεται με την αντίληψή τους για την απονομή της δικαιοσύνης. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, οι Πυθαγόρειοι γνώριζαν την ύπαρξη του αριθμητικού, γεωμετρικού και αρμονικού μέσου. Η απονομή δικαιοσύνης κατά τους Πυθαγόρειους, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, έπρεπε να ακολουθεί τον κανόνα εύρεσης του γεωμετρικού μέσου. Ο γεωμετρικός μέσος εκφράζει την ιδέα απονομής δικαιοσύνης όχι με κριτήρια απόλυτης, αλλά σχετικής ισότητας.

Με βάση τα παραπάνω θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο Αριστοτέλης ήταν ο πρώτος που επιχείρησε να διασυνδέσει τη φιλοσοφία με τις μέριμνες της βιοτικής πραγματικότητας και αυτό γιατί επισημαίνει τη συνεχή εμπλοκή της ύπαρξης σε πρακτικά ζητήματα και υποχρεώσεις που την υποχρεώνουν να πράττει και να λαμβάνει αποφάσεις. Παρόλο που αναδεικνύει την αξία της πράξης και της φρόνησης στα καθημερινά πρακτικά προβλήματα, εντούτοις η υπεροχή που αποδίδει στη θεωρία/σοφία είναι αδιαμφισβήτητη. Στα ''Ηθικά Νικομάχεια'' επικυρώνει την αξία της φρόνησης, επισημαίνει όμως ότι και στην φρόνησιν είναι ενεργός η παρουσία του λόγου (1140 b5) και του νου (1143a 35).

Η Τέχνη και ο ρόλος της φαντασίας

Όπως είπαμε παραπάνω ο Πλάτωνας θεωρεί την Τέχνη ως μίμηση του Πραγματικού. Ο Αριστοτελικός όρος της μίμησης δεν αναφέρεται στην απομίμηση, αλλά ούτε σε εκείνον της αναπαράστασης, όρος που θα μας παρέπεμπε στην αναπαράσταση των ιδεών. Αυτό που επαναλαμβάνεται στην μίμηση δεν είναι ένα αντικείμενο φυσικό ή νοητό, αλλά μια διαδικασία.: η μίμηση παράγει, όπως παράγει η φύση, με αναλογικά μέσα, με σκοπό να προσδώσει ύπαρξη σ'ένα πράγμα ή ένα ον. Η διαφορά έγκειται στο ότι το πράγμα θα είναι ένα χειροτέχνημα και ότι το ον θα είναι ον φανταστικό. Το φανταστικό

ον είναι εξίσου πραγματικό με το ον της φύσης, όμως δεν μπορεί να αξιολογηθεί με τα ίδια κριτήρια. Για τα φύση τα όντα είναι όπως είναι, η φύση γνωρίζει τι κάνει και το κάνει άρτια: οι κανόνες παραγωγής της είναι ενυπάρχοντες (ακόμα και όταν παρουσιάζονται υπερβολές ή ελαττώματα στα όντα της φύσης αυτά αποδίδονται σε σφάλματα προγραμματισμού και δεν αναιρούν την κανονικότητα και τη σοφία της φύσης. Αυτό που για τη φύση είναι εσωτερική διαδικασία που διέπεται από αναγκαιότητα, όπως για παράδειγμα σ΄ένα χειροτέχνημα, στην περίπτωση της μίμησης ενός φανταστικού όντος πρόκειται για εξωτερική διαδικασία, η οποία υπόκειται στο ενδεχόμενο. Έτσι τα όντα που είναι δημιουργήματα της φαντασίας μας αποτελούν ένα ανάλογο της φυσικής διαδικασίας και μ΄αυτή την έννοια η φαντασία κατοικεί στην απόσταση από τη φύση. Αυτό που δηλώνει η απόσταση είναι η πιθανότητα όλα τα όντα να είναι κάτι άλλο από αυτό που είναι, να είναι διαφορετικά. Με άλλα λόγια, η φαντασία εγκαθιδρύει ένα σύμπαν του πιθανού. Τα όντα της φαντασίας διαθέτουν, όπως και τα όντα της φύσης, μέσα και σκοπό και παράγουν προϋποθέσεις για να λειτουργήσουν μέσα στο σύμπαν που προορίζονται. Καταλαβαίνουμε ότι η αριστοτελική μίμηση δεν συνάδει με την αντιγραφή του Πλάτωνα, δεν επαναλαμβάνει αλλά συνθέτει ενεργητικά αυτό που διαφαίνεται, έχει δική της φύση, παρεμβαίνει στη φύση για την αλλάξει, στοχεύοντας με την «αληθοφανή» της διάσταση το αληθινό. Η τέχνη «ολοκληρώνει τη φύση», την αυξάνει μέσω του κόσμου των πιθανοτήτων, αυτής της εικονικότητας που προσθέτει η φαντασία στα πράγματα όπως είναι και τα κάνει να είναι και κάτι άλλο. Αυτή η δυνατότητα η φύση, τα όντα και τα πράγματα να είναι και να γίνονται και κάτι άλλο μέσω της δημιουργικής φαντασίας μας υποψιάζει για την χαώδη υφή του κόσμου. Βέβαια τα όντα της φαντασίας που αποτελούν ανάλογα της φυσικής διαδικασίας και κινούνται μέσα στα πλαίσια του αληθοφανούς δεν δημιουργούνται χωρίς σχετικούς κανόνες. Πίσω από τις πρωτότυπες μορφές και τις πιο απίθανες συλλήψεις κρύβεται μια αυστηρή γεωμετρία. Καταλαβαίνουμε ότι και η Αριστοτελική θεώρηση της τέχνης παρά το άνοιγμά της στη φαντασία και το ενδεχόμενο, υπόκειται στην αναγκαιότητα του Λόγου που διέπει τον φυσικό κόσμο.

Σύντομες διευκρινήσεις περί τέχνης

Η αρχαιοελληνική φύσις δήλωνε την διαδικασία δημιουργίας που

γεννά ένα έργο τέχνης, η φύσις ήταν με την πιο ολοκληρωμένη έννοια, ποίησις, ένα ποιείν μια προβολή. Το άνθος που βγαίνει από το μπουμπούκι ενός λουλουδιού και αποκαλύπτεται εν εαυτώ είναι ταυτοχρόνως η πραγμάτωση της φύσεως και της ποιήσεως, της οργανικής ορμής και του δυναμισμού της δημιουργίας που βιώνουμε στην τέχνη. Η αρχαιοελληνική τέχνη σήμαινε μια επάνοδο στο αληθινό Είναι των φυσικών μορφών, έναν φωτισμό του Είναι, μια ανα-γνώριση και μια διάπλαση εκείνου το οποίο ήδη ενυπάρχει στη φύσιν και στα φαινόμενά της. Κάθε διάπλαση και κάθε κατασκευή τεχνουργημάτων ήταν ένα εστιάζον γιγνώσκειν, το οποίο περιλάμβανε τόσο τη γνώση του Είναι όσο και την ανα-γνώριση των αληθών σκοπών του. Θα λέγαμε ότι λόγος και τέχνη, θεωρία και πράξη τίθενται παράλληλα και ταυτόχρονα. Το αρχαιοελληνικό λέγειν και πράττειν βάζουν τάξη στο χάος και παράγουν τον κόσμο που τα παράγει. Πάντα ένα λέγειν ακουλουθεί ένα πράττειν και το πράττειν είναι σκεπτόμενο και ομιλών. Ο λόγος και η θεωρητική εργασία αναδημιουργούν την αδημιούργητη φύση που τα δημιουργεί, η τέχνη μιμείται τη φύση, παρεμβαίνοντας με την πρακτική εργασία της αναδεικνύει τις παραγωγές της φύσης και τις μεταμορφώνει. Μιμούμενη η τέχνη τη φύση, που η ίδια ενεργεί «ποιητικά» κσι «τεχνικά», παράγει νέο. Αποστασιοποιούμενη από τη φύση, σύμφωνα όμως μ΄αυτήν, την εκλογικεύει και δημιουργεί τα προϊόντα της παραγωγής της, σύμφωνα με τα δικαιώματα που της δίνει η φύση. Η τέχνη αποκαλύπτει ό,τι προϋπάρχει της φύσης και δημιουργεί νέα αποκάλυψη. Έτσι το ανθρώπινο ον εμφανίζεται ον της ενότητας και της ρήξης, της παθητικότητας και της ενεργητικότητας, υπομένει και επιβάλλεται με μια εξουσία που του επιβάλλεται καθώς ο χωροχρόνος της προέλευσης του κόσμου δεν του ανήκει και το αποτέλεσμα της παραγωγής του, ξεφεύγει από τον έλεγχό του.

Η διερεύνηση του αινίγματος του Κόσμου διενεργείται με δύο ανταγωνιστικούς αλλά και συμπληρωματικούς τρόπους: α) την αναλυτική διάσταση της σκέψης και τον διασκεπτικό συλλογισμό (παραγωγικό, επαγωγικό, αναλογικό) που χαρακτηρίζει την επιστημονική μέθοδο, η οποία υποθέτει, αναλύει, μετράει, συγκρίνει και αποφαίνεται συμπερασματικά, β) την συνθετική ή συνδυαστική διάσταση της σκέψης που χαρακτηρίζει τη τέχνη, η οποία με όχημα την φαντασία, την ενόραση, την διαίσθηση επιχειρεί τη σφαιρική και ολιστική προσέγγιση του Κόσμου. Άλλωστε η φαντασία αποτελεί ικανότητα «σχηματοποίησης» και μορφοποίησης του κόσμου, όπως χαρακτηριστικά επισήμανε ο Κάντ. Η αναλυτική διάσταση της σκέψης διαιρεί το Όλον σε μέρη για να τα γνωρίσει θεωρητικά, η συν-

θετική ή συνδυαστική διάσταση της σκέψης ενώνει αισθητικά τον Κόσμο σε Όλον για να τον εκφράσει πρακτικά. Η αναλυτική σκέψη της επιστημονικής λογικής εξετάζει τα δομικά στοιχεία των συγκεκριμένων υπαρκτών όντων του Κόσμου και μας προσφέρει μετρήσιμα και ποσοτικά μεγέθη που διευκολύνουν την διατύπωση ενός ακριβολόγου και κριτικού θεωρητικού στοχασμού. Η τέχνη πασχίζει να αναδείξει το «είναι» της οντολογικής δομής της ύπαρξής του Κόσμου, να γνωρίσει το Ον στην ολότητά του και να μας υποψιάσει για την αφανή, αλλά άρρητη και υπερβατική ενότητα που διέπει την πολυπλοκότητα των εμπειρικών φαινομένων.

Όμως, όπως έλεγε και ο Ηράκλειτος για την πύρινη λάμψη της αείζωης και μεταμορφωνόμενης Φύσης, «η φύσις κρύπτεσθαι φιλεί». Μ'αυτή την έννοια η τέχνη εξερευνά τις πολλαπλές στοιβάδες της ψυχής και της κοινωνίας, του ορατού και του αισθητού και παράγει πρωτότυπες μορφές σύλληψης του αόρατου και του υπεραισθητού, δημιουργώντας νόημα. Αυτή η δυνατότητα της τέχνης να μορφοποιεί καινούργιους κόσμους αντίληψης και ζωής και να δημιουργεί καινούργιο νόημα αποκαλύπτει τη χαοτική, αβυσσαλέα και απύθμενη ''υφή'' του Κόσμου. Η τέχνη ανοικειώνει τη βεβαιότητα των αυτονοήτων και μας υπαινίσσεται το μη χοατικό χάος του Κόσμου. Αυτός ο υπαινιγμός μάς υπενθυμίζει ότι ο άνθρωπος ζει πάντοτε στο χείλος της αβύσσου και έτσι η τέχνη μας δωρίζει τη ''μοναδική'' γνώση της θνητότητας της ύπαρξης. Ταυτόχρονα μας κάνει να μην ξορκίζουμε και να μην παραλύουμε από το φόβο για το χάος, μιας που αποδεικνύεται ότι το χάος είναι δημιουργία μορφών εκ του μηδενός. Ακριβώς, επειδή το χάος είναι δημιουργία μορφών εκ του μηδενός και μορφή σημαίνει κόσμος, αυτό σημαίνει ότι το χάος δεν είναι απόλυτη αταξία και καθαρή απροσδιοριστία, αλλά είναι κατά το μάλλον ή ήττον οργανώσιμο και προσδιορίσιμο από μόνο του μιας που δίνει τη δυνατότητα μορφοποίησης κόσμων που όμως και αυτοί είναι κατά το μάλλον ή ήττον αβέβαιοι και απροσδιόριστοι. Έτσι ο Κόσμος ως μη χαοτικό χάος είναι δύναμη, πάθος και έρωτας μορφώσεως και μορφοποίησης, επιθυμία δημιουργίας και ολοκλήρωσης. Αυτή η δύναμη ή η επιθυμία δημιουργίας και μορφοποίησης δείχνει την ποιητικότητα του Κόσμου και φανερώνει το ποιητικό στοιχείο στον άνθρωπο. Ο Λόγος είναι μια δυνατότητά του Κόσμου ή αλλιώς ο Λόγος είναι ένα ποιητικό δημιούργημα της ανθρώπινης ψυχής. Η ψυχή παράγει μορφές εκ του μηδενός και μ'αυτή την έννοια μετέχει της αβύσσου και του απύθμενου χάους που της δίνουν τη δύναμη να μορφοποιεί.

Αν επαναλάβουμε τα παραπάνω με άλλους λόγους, θα λέγαμε ότι στο μεγάλο έργο τέχνης, συνυπάρχουν δυναμικά η απουσία του αντικειμένου και η έντονη παρουσία του μέσω της αναπαράστασης. Η αλήθεια του έργου συντελείται στον αρχέγονο αγώνα φανέρωσης και απόκρυψης. Το συμβάν αυτής της σχέσης συνδηλώνει ότι το Πραγματικό φανερώνεται, κρυπτόμενο και αποκαλύπτεται, κρυπτόμενο. Η τέχνη υποδηλώνει έστω και φευγαλέα τον Κόσμο μιας που ο αξιολογικός χαρακτήρας των προϊόντων της προσφέρει μορφικά πρότυπα, σχετικά, τα οποία όμως δεν είναι ανατρέψιμα, όπως π.χ οι φυσικοί νόμοι. Ο Κάντ έδειξε στην ''Κριτική της κρίσεως'', όπου γίνεται λόγος περί του «Υψηλού», τον θεμελιώδη και αναπότρεπτο αντινομικό χαρακτήρα των επιστημονικών διαπιστώσεων οι οποίες αλληλοαναιρούνται. Αυτό δεν συμβαίνει με τα μοναδικά αισθητικά πρότυπα που επιβάλλονται χάρις στα έργα τέχνης. Τα πρότυπα αυτά αντιτίθενται το ένα προς το άλλο, δεν αλληλοαναιρούνται όμως. Πέρα από την σχετικότητα που τους επιβάλλει η αμοιβαία αντίθεσή τους, το καθένα απ΄αυτά θεωρούν το απόλυτο, αποσπασματικά, από μια συγκεκριμένη οπτική γωνιά.

Διατήρηση, ανάληψη, ξεπέρασμα: Το ερώτημα του Ανοίγματος

Με τους Προσωκρατικούς, προετοιμάζεται η φιλοσοφική σκέψη στη μεταφυσική-ιδεαλιστική της διάσταση, η οποία θα συστηματοποιήσει τις κατηγορίες της λογικής και τα λογικά κριτήρια της αλήθειας, θα θεσμοθετήσει το λόγο της (το λεξικό, τη γραμματική, το συντακτικό και τη σημαντική της) και θα μετατρέψει σε σύστημα την οδό προς τη γνώση, με τη σχολή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Λέμε «με τους προσωκρατικούς προετοιμάζεται η φιλοοσφική σκέψη» και αυτό γιατί οι προσωκρατικοί εισάγουν τις πρώτες αρχές του Κόσμου. Βέβαια, διστάζουμε να ισχυριστούμε με βεβαιότητα ότι πρόκειται για λογικές αρχές ή για πραγματικές αφετηρίες του χρόνου. Και διστάζουμε, γιατί οι μεταγενέστερες μεταφυσικές διαιρέσεις της Ιδέας και της πραγματικότητας, του πνευματικού και του αισθητού δεν είναι τόσο διακριτές στη προσωκρατική σκέψη. Η προσωκρατική σκέψη συλλαμβάνει την αρχή όχι ως ουσία-υπόσταση, αλλά ως Αλήθεια που κυβερνά κάθε φαινόμενο και κάθε ον, στην προ-φάνεια όσο και στην α-φάνεια του, στην παρουσία του όσο και στην απουσία του. Με τους κλασικούς φιλόσοφους, Πλάτωνα και Αριστοτέλη, καθιερώνεται η θεμελιακή διαφοροποίηση και διάκριση του Κόσμου σε Είναι και μη Είναι, Είναι και Σκέψης, Είναι (σταθερό-αμετάβλητο) και Γίγνεσθαι (κινητό-μεταβαλλόμενο), Αισθητού-Υπεραισθητού, η διάκριση υλικών φαινομένων και πνευματικών φαινομένων (ιδέες) και η συνεπαγόμενη ανθρωπολογική αντίθεση, σώματος και ψυχής. Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, οι πρώτοι φιλόσοφοι με την τεχνική έννοια, δε διερευνούν την Ολότητα όσων είναι και γίνονται, αλλά αποδίδουν την ολότητα του Είναι σε μια υπερβατική, δηλαδή μεταφυσική αρχή, Ιδέα ή Θείος-Νους, η οποία γίνεται η αιτία, το μέτρο και υπέρτατος κριτής της αλήθειας και του νοήματος του Κόσμου.

Η σκέψη της κλασικής ελληνικής αρχαιότητας δομείται από δύο ανταγωνιστικές όσο και συμπληρωματικές οντολογικές, μεταφυσικές και γνωσιοθεωρητικές προκείμενες. Από τη μια η ορθολογιστική-ρεαλιστική οντολογία και η ιδεαλιστική γνωσιοθεωρία του Πλάτωνα, από την άλλη η ρεαλιστική οντολογία του Αριστοτέλη και η υλιστική, εμπειριστική και πραγματιστική γνωσιοθεωρία του καθώς και η οντολογική λογική που την θεμελιώνει και η οποία εισάγει και εγκαθιδρύει την οντολογική λογική (αρχή της ταυτότητας), ως γλώσσα της σκέψης, στην ιστορία της Δυτικής φιλοσοφίας.

Όπως είπαμε, τα δύο σημαντικότερα φιλοσοφικά ρεύματα της αρ-

χαιοελληνικής παράδοσης, βρίσκονται σε διαλεκτική αντίθεση, αλλά και σε ανομολόγητη σύνδεση. Η σύνδεση αυτή, οφείλεται στην οντολογία του αιώνιου Είναι ως Ίδιου, αδιαίρετου και αμετάβλητου (Υπερβατική Ιδέα- Θεϊκός Νους) και τη μεταφυσική αναγωγή, δηλαδή, των πάντων σε μια πρώτη αρχή, αιτία ή ουσία (Ιδέα-Ουσία, Ύλη-Μορφή-Ουσία). Από τη μεταφυσική συνεπάγονται οι δυαδικές αντιθέσεις (Σώμα-Ψυχή, Θεωρία-Πράξη, Φιλοσοφία-Τέχνη) και αποδίδεται σ' ένα από τα αντίθετα, προνομιακή και σημαίνουσα αξία.

Δομικά χαρακτηριστικά των κλασικών φιλοσοφιών της αρχαιότητας αποτέλεσε:

α) η εμμονή στην ορθολογιστική διάσταση του Λόγου και στο εκθαμβωτικό φως του και η παράλειψη του ομόλογου σκοταδιού του (η υποβάθμιση της σημασίας του ανορθολογικού, παρά-λογου και ά-λογου στοιχείου της Ψυχής, από την οποία αναδύεται το ορθολογικό στοιχείο ως ως ένα γνώρισμά της),

β) η νοησιαρχική μορφή και μέθοδος σκέψης όσον αφορά την γνωσιοθεωρητική διάρθρωση του Λόγου και η αντίστοιχη υποβάθμιση του ρόλου της σωματοαισθητηριακής εμπειρίας, των ψυχικών και συναισθηματικών ιδιοτήτων στην δημιουργία του γνωστικού φαινομένου,

γ) η κυκλική και επαναληπτική κατανόηση του ιστορικού χρόνου, παράβλεψε τον τυχαίο, απρόβλεπτο, και εμβόλιμο παράγοντα στις κοσμικές και ανθρώπινες διεργασίες, ως παράγοντα δημιουργίας και καινοτομίας. Βέβαια, αυτή η άρνηση είναι κατανοητή λόγω της δογματικής οντολογικής και μεταφυσικής αρχής της βεβαιότητας του Είναι και της άχρονης ουσίας του και του οντολογικού και γνωσιοθεωρητικού αποκλεισμού του αβέβαιου μη είναι και του απροσδιόριστου μηδενός,

δ) η υποτίμηση της διφορούμενης και αμφίσημης διάστασης της γλώσσας της τέχνης και της ποίησης, λόγω της κυριαρχίας της Πλατωνικής αντίληψης για τα μαθηματικά αντικείμενα και της επιβολής της Αριστοτελικής δίτιμης λογικής, ως επίσημης γλώσσας της σκέψης. Να παρατηρήσουμε ότι με το θρίαμβο του αρχαιοελληνικού λόγου, της θεωρίας και της γλώσσας που διατυπώνουν επιχειρήματα και επιθυμούν να αποδείξουν τους ισχυρισμούς τους, ο μύθος, ως ερμηνεία του Κόσμου που δέσποζε στους αρχαϊκούς καιρούς, αποσύρεται από το γίγνεσθαι της ιστορίας του κόσμου. Αυτή

η εξέλιξη σηματοδοτεί την μεταμόρφωση της σκέψης, από το μύθο μεταβαίνουμε από τους αρχαίους έλληνες και μετά, στην μυθο-λογική προσέγγιση του Κόσμου.

Ο δογματικός-μεταφυσικός χαρακτήρας του ορθού λόγου, όπως αυτός υποστασιοποιήθηκε κατ'αρχήν στο χώρο της ελληνικής κλασικής φιλοσοφίας, αποτελεί έναν εξορθολογισμένο και εκλογικευμένο ιδεαλισμό, στον οποίο ελλόχευε ένας πρωτόλειος θετικισμός. Βέβαια, η μεταφυσική -δογματική φορά του ορθού λόγου- υπήρξε θετική και όχι αρνητική. Δηλαδή, ο δογματισμός του μεταφυσικού λόγου εντοπίζεται ακριβώς, στο δυνατόν της απεριόριστης γνώσης, στο ατελεύτητο της επιστήμης υπό το αρχαιοελληνικό έτυμο της λέξης. Μπορούμε να διακρίνουμε δύο (2) χροιές στη δογματική-μεταφυσική νότα του ορθού λόγου: την αρνητική-στατική μεταφυσική χροιά που αναφέρεται στα γνωστικά πρότυπα (Πλατωνικές ιδέες) και τη θετική δυναμική δογματική χροιά που αναφέρεται στη διαδικασία της εξέλιξης (η Αριστοτέλεια ενέργεια γίνεται η οδηγός της Δυτικής επιστημονικο-τεχνολογικής διαδικασίας). Δίχως αμφιβολία, το πρώτο δόγμα ως άρνηση, είναι ευκρινέστερο του δεύτερου δόγματος, ως κατάφαση. Εξάλλου, σε τούτο συνεισφέρει τα μέγιστα και ο αριστοτέλειος νόμος της τυπικής λογικής που αναφέρεται στην αρχή της μη αντίφασης ή της ταυτότητας. Για τον Πλάτωνα, το Είναι των όντων κατοικεί στις αιώνιες και αμετάβλητες μήτρες των τέλειων μορφών («Ιδέες»), ενώ κατά τον Αριστοτέλη, το Είναι που το ονομάζει ενέργεια, εκτυλίσσεται σε πραγματικότητα που πραγματώνει τον εαυτό της στην ουσία. Η Πλατωνική μεταφυσική-ιδεαλιστική σύλληψη νοηματοδοτεί το σύνολο της δυτικής μεταφυσικής και η Αριστοτελική μεταφυσική-υλιστική σύλληψη με τη συνακόλουθη διερεύνηση των «πρώτων αιτιών» και των «δυναμικών αρχών», θέτει τις βάσεις της νεώτερης πειραματικής επιστήμης και της τεχνολογίας, όπως επίσης και της μαθηματικής σύλληψης της ηθικής δράσης και της κοινωνικής πράξης και συγκεκριμένα του προγραμματισμού τους. Στους Νέους Χρόνους, ο δογματικός-μεταφυσικός χαρακτήρας του αρχαιοελληνικού Λόγου κατοχυρώνεται επισήμως, ως ο «αφηρημένος ορθολογισμός» του Διαφωτισμού και ο θετικισμός του μετεξελίσσεται σταδιακά σε εργαλειακό ορθολογισμό και άκρατο επιστημονισμό.

Με τους κλασικούς φιλόσοφους της Αρχαιότητας στερεοτυποποιούνται οι μεταφυσικές δυαδικές αντιθέσεις και έκτοτε συνιστούν το γενετικό υλικό της προκατάληψης της σκέψης του Δυτικού Πολιτισμού. Ο ενιαίος και διαφοροποιημένος χωρόχρονος της σκέ-

ψης του Κόσμου τέμνεται και διαιρείται σε χώρο (θετική παρουσία του Είναι) και γίγνεσθαι (άρνηση, αρνητικότητα, απουσία, μη Είναι). Παρατηρούμε μεταφυσικές σκέψεις του χώρου (ιδεαλιστικές) και «αντι-μεταφυσικές» μεταφυσικές σκέψεις του γίγνεσθαι (υλιστικές, θετικιστικές κ.λ.π). Όλες αυτές οι σκέψεις της Σκέψης και οι χρόνοι του Χρόνου (ως σύνολο των διαστάσεων του) που τους αντιστοιχούν, παραμένουν ιδεαλιστικές, μιας που θεωρούν ή υπονοούν ένα κυρίαρχο υπερβατικό σημαίνον, από το οποίο πηγάζουν όλα τα άλλα σημαίνοντα. Στην ιστορία της φιλοσοφικής σκέψης πολλά υπερβατικά σημαίνοντα διεκδίκησαν το ρόλο του θεμελίου, η Φύση, ο Θεός, η Ιδέα, το Πνεύμα, η Ύλη, η Ενέργεια, η Ανθρώπινη Δράση. Όλα αυτά τα υπερβατικά σημαίνοντα δεν αποτελούν παρά ιδιαίτερες μορφές του σφαιρικού και πολυδιάστατου κόσμου. Για την ανοικτή και εναλλασσόμενη σκέψη, η οποία επιχειρεί να σκεφθεί ολόκληρη τη σχέση άνθρωπος-κόσμος, οι οντολογικές καταστάσεις και οι νοητικές κατηγορίες Είναι και μη Είναι, Ιδέα και Ύλη, αισθητό και υπεραισθητό, εμπειρικό και υπερβατικό ή υπερβατολογικό, είναι ολότητες της ανοικτής Ολότητας, όψεις μονο-συνολικές όλων όσων είναι και γίνονται. Οι μεταφυσικές διακρίσεις και διαφορές του φιλοσοφικού στοχασμού ανακύπτουν στην τάξη του Αυτού και το συγκροτούν, διαφοροποιώντάς το. Αυτό, ως ανοικτή σπείρα του χρόνου, όπου είσοδος και έξοδος εναλλάσσουν αμφότερα την «αρχή» και το «τέλος», προϋποθέτει τη σχέση του Ίδιου-ταυτότητα και του Άλλου-ετερότητα και τη διαφορά τους, όπως αυτή η σχέση και η διαφορά, περιέχουν σε κάθε στιγμή της σπειροειδούς πανχρονικότητας και τις τρεις διαστάσεις του Χρόνου (παρελθόν, παρόν, μέλλον) .

Η σκέψη των επιγόνων

Οι Ελληνιστικοί χρόνοι

Μετά τον θάνατο του Αλέξάνδρου και κατά την περίοδο της μακρόχρονης παρακμής των ελληνιστικών κρατών (την Μακεδονία, την Συρία και την Αίγυπτο), στα οποία κυριαρχούσε ο ελληνικός πολιτισμός, ανατέλλει στο παγκόσμιο γίγνεσθαι η εποχή της Ρώμης. Η Αρχαία Ρώμη, κατακτώντας την Ελλάδα, αναπτύσσεται σ΄ένα ιστορικό-κοινωνικό και πρακτικό πεδίο όπου το Παν μετατρέπεται σε res. Η Ρωμαική σκέψη και πρακτική θεωρούν το Είναι υπό την προοπτική του res=πράγμα (που συγγενεύει ετυμολογικά και σημασιολογικά με το rien=τίποτα) και τον άνθρωπο υπό την προοπτική ενός πολίτη μιας res publica, ενός ισχυρού Αυτοκρατορικού Κράτους (imperium), ορθολογιστικού και αποικιοκρατικού, οργανωτικού και κατακτητικού. Στο εσωτερικού αυτού του Κράτους των πραγμάτων, εκλατινίστηκαν για να διαδοθούν στην οικουμένη, οι ιδρυτικές λέξεις της αρχαιοελληνικής σκέψης: ο Κόσμος και ο Λόγος και μετατράπηκαν σε ratio και mundus. Στη συνέχεια, η ελληνική σκέψη συναντά τη χριστιανική πίστη -της οποίας προηγήθηκε η ιουδιακή αποκάλυψη- και ο Πλωτίνος αναζητά τη χαμένη ενότητα του Παντός και προσπαθεί να αποκαταστήσει το κύρος της. Όμως, πριν προχωρήσουμε, να επισημάνουμε μια θεμελιώδη κοινωνικο-πολιτική και οικονομική μεταβολή που πραγματοποιήθηκε στα χρόνια της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και αυτή δεν είναι άλλη από την εισαγωγή του ρωμαϊκού δικαίου.

Το ρωμαϊκό δίκαιο πραγματοποίησε την πρώτη διαμεσολάβηση ανάμεσα στον αρχαίο πολίτη και το άτομο-ιδιώτη, τον πρώτο ουσιαστικό διαχωρισμό τους. Η αρχαία πόλη της άμεσης δημοκρατίας είχε αποσυρθεί από το ιστορικό γίγνεσθαι, οι φυλετικές, εθνοτικές, θρησκευτικές ταυτίσεις του παλαιού κόσμου αποδομούνταν και η ψυχή παρέμενε αποπροσανατολισμένη. Η Αυτοκρατορία είχε να διαχειρισθεί μια «αδιαφοροποίητη» μάζα ανθρώπων, να «συντάξει» θεσμούς και να αναδείξει κοινωνικές φαντασιακές σημασίες που θα νοηματοδοτούσαν τον υπαρξιακό και ιστορικό προορισμό των μελών της. Ο διαχωρισμός του ατόμου-ιδιώτη από τον πολίτη, της ιδιωτικής από τη δημόσια σφαίρα εκφράζεται και νομικά στη διάκριση του ρωμαϊκού δικαίου σε δημόσιο και ιδιωτικό δίκαιο. Η καινοτομία του ρωμαϊκού ιδιωτικού δικαίου, η οποία υπερέβει τον ιστο-

ρικό χωρόχρονο του δουλοκτητικο-διοικητικού συστήματος, ήταν η πρωτοφανής διάκριση και κατοχύρωση της ατομικής ιδιοκτησίας με νομικούς τίτλους από την απλή κατοχή, τον εκ των πραγμάτων δηλαδή έλεγχο στα αγαθά. Έτσι, η κοινωνία των ιδιωτών απέκτησε την πρώτη νομική της έκφραση, των θεμελιωμένων στην ιδιοκτησία οικονομικών συναλλαγών της, με ανώτατο ρυθμιστή το κράτος. Το άτομο-ιδιώτη και τις αντιφάσεις της Ρωμαϊκής κοινωνίας, εξέφραζε η άνθιση της στωικής φιλοσοφίας, αλλά και ο χριστιανισμός των πρώτων αιώνων. Ο μονοθεϊσμός, ο οποίος απέκλειε την ιεραρχία των θεών και προέβαλλε την ισότητα όλων απέναντι στον ένα και μοναδικό Θεό, αποστέρησε την ιεραρχική οργάνωση της κοινωνίας σε κάστες από το ιδεολογικό της θεμέλιο και διαμόρφωσε παράλληλα, ένα ηθικό πρόσωπο, το οποίο αποστρέφεται τα επίγεια για να επικοινωνήσει με τον Θεό. Κάθε άτομο ήταν υπόλογο στον Θεό και ο μοναδικός Θεός λειτουργούσε επίσης, ως μια διαμεσολάβηση ανάμεσα στον άνθρωπο και τον εαυτό του.

Το ιστορικο-πολιτισμικό περιβάλλον της Ύστερης Αρχαιότητας διαμορφώνεται μέσα σ΄ένα πνεύμα συγκρητισμού, που επιφέρει η κατάρρευση των συνόρων και η εξασθένιση των πνευματικών διαφορών με την ανάμειξη των θρησκευτικών δογμάτων, οι άνθρωποι αισθάνονταν αβεβαιότητα και αμφιβολία σε σχέση με τις πεποιθήσεις τους. Η Ύστερη Αρχαιότητα είχε ως θεμελιώδη γνωρίσματα, τη θρησκευτική αμφιβολία, την πολιτιστική παρακμή και το κλίμα απαισιοδοξίας. Οι άνθρωποι αισθάνονταν «ότι ο κόσμος έχει γεράσει». Οι πνευματικές και μυστηριακές αναζητήσεις και τελετουργίες της εποχής περιστρέφονταν γύρω από δύο υπαρξιακούς άξονες: την ανθρώπινη πράξη και τις ανάγκες της ζωής και την αποκατάσταση της ψυχικής γαλήνης. Ο πρώτος άξονας οδήγησε στην ανάπτυξη των θετικών επιστημών και στην τεχνολογική αναβάθμιση και ο δεύτερος στην αναθέρμανση του στοχασμού για τους θεμελιώδεις προβληματισμούς της ηθικής φιλοσοφίας.

Από τους δύο παραπάνω υπαρξιακούς άξονες περιστρέφονται δορυφορικά ερωτήματα: το πώς πρέπει να ζει κανείς και να πεθαίνει, ποια είναι η πραγματική ευτυχία και πώς μπορεί να φτάσει κανείς σ΄αυτή. Έτσι, ο Ηθικός στοχασμός αναδεικνύεται σε μείζον φιλοσοφικό-μεταφυσικό αίτημα που αναλαμβάνεται και διερευνάται αναλυτικά και διεξοδικά, κυρίως, από τρεις ελληνιστικές σχολές: τους Επικούρειους, τους Στωικούς και τους Σκεπτικούς. Οι Επικούρειοι και οι Στωικοί επιχειρούν να θεμελιώσουν τη σκέψη στην αυτοσυνείδηση, οι Σκεπτικοί στρέφουν τη σκέψη ενάντια στη σκέψη και οι

Επικούρειοι στην αταραξία. Και οι τρεις σχολές σκέψης, προτείνουν τρόπους για να αντισταθούν και να αντέξουν οι άνθρωποι τις δυστυχίες της εποχής τους. Οι Επικούρεια φιλοσοφία προτάσσει την τέχνη της απόλαυσης αλλά απόλαυση ασκητική, η Στωική φιλοσοφία την τέχνη της βούλησης και η σκεπτική φιλοσοφία την «εποχή», την τέχνη της αμφιβολίας.

Επικούρειοι, στωικοί, σκεπτικοί

Η Σκέψη των επικούρειων και των στωικών γνώρισε τεράστια αποδοχή που ξεπέρασε την Αρχαιότητα. Αν και παρά τις αντιθέσεις που τους διακρίνουν, εντούτοις τους συνδέουμε, γιατί αποτελούν παραλλαγές στο ίδιο θέμα, αποδέχονται το ίδιο είδος απόλυτου, απρόσωπου και ενυπάρχοντος Είναι-Εν. Διακηρύσσουν ότι η θεωρησιακή φιλοσοφία είναι το μέσον για να επιτευχθεί το ηθικό ιδεώδες της ευτυχισμένης ζωής. Για τους Στωικούς, το ηθικό ιδεώδες είναι ένας βίος που εναρμονίζεται με την έλλογη φύση, η οποία μας εμπεριέχει και με την οποία ταυτιζόμαστε, σκοπός είναι η αρετή, δηλαδή αδιαχώριστα, η ελευθερία και η ευτυχία. Η Στωική σκέψη είναι η τέχνη της βούλησης. «Η φιλοσοφία διδάσκει πώς να πράττει κανείς, όχι πώς να μιλάει», λέει ο Σενέκας. Για τους Επικούρειους, ηθικό ιδεώδες είναι η ηδονή και η απόλαυση που αναγνωρίζονται στην ευτυχία και την αταραξία της ψυχής (η γαλήνια ευχαρίστηση της ψυχής). «Μάταιος ο λόγος του φιλοσόφου, αν δεν καταφέρει να θεραπεύσει τον πόνο της ψυχής», υποστηρίζει ένα επικούρειο απόφθεγμα.

Επικούρειοι

Για να αιτιολογηθεί ο ηθονοθηρικός ηθικός στοχασμός των Επικούρειων, αξιοποιήθηκε με εκλαϊκευτικό τρόπο, η Δημοκρίτεια φυσική φιλοσοφία. Βέβαια, η επικούρεια φυσική δεν έχει τίποτα κοινό με τη θετική επιστήμη υπό τη σύγχρονη έννοια του όρου. Ο λόγος της οφείλει τα πάντα στη λειτουργία της καθαυτή, που συνίσταται στη δόμηση του συνόλου και της λεπτομέρειας του πραγματικού, εξαλείφοντας την Πλατωνική Υπερβατική Ιδέα, το Αυθύπαρκτο Καλό, σε όλες του τις μορφές, για να απελευθερώσει έτσι τον άνθρωπο από κάθε πρόληψη και φόβο. Αντιλαμβάνεται ότι η Φύση και οι νόμοι της είναι ένα ενυπάρχον υλικό σύνολο.

Καθώς το πραγματικό δεν μπορεί να γεννηθεί από το μηδέν ούτε να χαθεί μέσα στο μηδέν, ενώ μεταμορφώνεται διαρκώς, αποτελείται μόνον από άτομα (υλικά στοιχεία αόρατα και αδιαίρετα) και από κενό (προϋπόθεση της κίνησης των μορφών και της εισχώρησης

της μιας μέσα στην άλλη). Τα σώματα, οι ψυχές (που δεν είναι παρά ένα σώμα μέσα σε ένα άλλο σώμα), και οι θεοί (που αποτελούνται από πολύ λεπτή ύλη), είναι ένα συμπίλημα ατόμων, τα οποία συνενώνονται στην τύχη, διαλύονται με το «θάνατο» και ανασυντίθενται κατόπιν με διαφορετικό τρόπο.

Αν δεν προσθέταμε το περίφημο κλίναμεν -την κλίση, την απόκλιση σε σχέση με την ευθεία-, τα άτομα θα έπεφταν σαν παράλληλη βροχή, με ίση ταχύτητα, χωρίς να συναντηθούν ποτέ και δε θα συνέθεταν ποτέ σώματα.

Ο Επίκουρος πρόσθεσε στη θεωρία του Δημόκριτου την «κίνησιν κατά παρέγκλισιν» με πρόθεση να τη χρησιμοποιήσει για την ερμηνεία της ελεύθερης βούλησης. Ο Titus Lucretius Carus εξέφρασε την κίνηση κατά παρέγκλιση ως clinamen: «παρότι τα σώματα διαγράφουν ευθείες τροχιές όταν πέφτουν στο κενό λόγω του βάρους τους, σε απρόβλεπτο χρόνο και τόπο παρεγκλίνουν λίγο από την πορεία τους, ώστε να αλλάζει η κίνησή τους. Διότι εάν δεν παρέγκλιναν, τότε όλα θα έπεφταν προς τα κάτω σαν τις στάλες της βροχής στο κενό, καμμιά κρούση δε θα λάμβανε χώρα... έτσι η φύση ποτέ δε θα είχε δημιουργήσει οτιδήποτε». Έτσι, με το «κλίναμεν», την παρέγκλιση, ο Επίκουρος εισάγει την καινοτομία και τη δημιουργικότητα στον ντετερμινιστικό κόσμο των ατόμων.

Το «κλίναμεν» εισάγει το ενδεχόμενον στην αμείλικτη αναγκαιότητα, πράγμα που επιτρέπει κάποια «ελευθερία» (με την έννοια ότι κάθε ζωντανό πλάσμα, είτε αυτό είναι άνθρωπος είτε άλογο, μπορεί να αντισταθεί στην ύλη). Όπως έγραψε ο Επίκουρος στον Μενοικέα: «Τη δεν ειμαρμένη που προτείνουν μερικοί ως κυρίαρχο των πάντων, ο σοφός την κοροιδεύει. ..γιατί είναι προτιμότερο να ακολουθούμε το μύθο περί θεών παρά να υποτασσόμαστε στην ειμαρμένη των φυσικών φιλοσόφων. Γιατί ο μύθος περί θεών αφήνει να διαφαίνεται κάποια ελπίδα εξιλέωσης μέσω απόδοσης τιμών προς αυτούς, ενώ η ειμαρμένη, κατ΄ανάγκην, δεν αφήνει καμμιά ελπίδα εξιλέωσης». Οι φυσικοί φιλόσοφοι στους οποίους αναφέρεται ο Επίκουρος, είναι οι στωικοί. Οι Στωικοί υποστήριζαν την αιώνια ανακύκληση του Θεϊκού, ά-χρονου Εν-Ίδιου. Η υποταγή του ανθρώπου στο Θεϊκό Πεπρωμένο της Φύσης τού εξασφάλιζε την Ιδανική Γνώση που αντιστοιχεί στη Βεβαιότητα. Σε αντίθεση με το Αληθινό ντετερμινιστικό Είναι και τη συμμετρία του χρόνου όπως έκαναν οι Στωικοί και στους νεώτερους Χρόνους, η νευτώνεια φυσική, οι Επικούρειοι δεν αρνούνται το Γίγνεσθαι, την απροσδιοριστία και

την ασυμμετρία του χρόνου.

Ο υλισμός των Επικούρειων είναι ένας μεταφυσικός μηδενισμός και μια κοσμολογία χωρίς τελεολογική ερμηνεία: κατά βάθος, δεν υπάρχει ούτε Ον ούτε Πνεύμα, υπάρχει μόνο στοιχειώδης ύλη, τυχαίες συγκρούσεις ατόμων στον κενό χώρο και κανένα νόημα. Ο άνθρωπος δεν υπάρχει σαν τέτοιος. Βέβαια, θα αναρωτηθεί κάποιος, τι μας προσφέρει αυτή η γνώση; Απλώς τη δυνατότητα να απελευθερωθούμε από φόβους και φιλοσοφικές εξηγήσεις, που αποτελούν στοιχεία μιας αυταπάτης, και έτσι να οδηγηθούμε στην απουσία ταραχής, την περίφημη αταραξία. Για να οδηγήσουμε θετικά τον εαυτό μας, αρκεί να αποδεχτούμε μόνον ένα πράγμα: το γεγονός ότι ο ζωντανός άνθρωπος ικανοποιείται με την ηδονή και αποφεύγει το φόβο. Η απόλαυση ανυψώνει το σώμα που είναι η μόνη πραγματικότητα («η αρχή και η ρίζα κάθε καλού είναι η ικανοποίηση της κοιλίας»). Το «καλό» και το «κακό» δεν είναι παρά λέξεις που καλύπτουν ό,τι μας αρέσει. Χωρίς τη σοφία όμως, θα αγνοούσαμε τις διαδικασίες που λειτουργούν κάτω από τα φαινόμενα και που προκαλούν πόνο. Μόνον ο συνετός, ο σώφρων, γνωρίζει το «τετραπλό φάρμακο» που μπορεί να μας θεραπεύσει.

Δε χρειάζεται να φοβόμαστε τους θεούς εφόσον το πραγματικό εξηγείται απόλυτα από την κίνηση των ατόμων (η έκλειψη, παραδείγματος χάριν, δεν είναι μια θεϊκή απειλή). Μετά τη ζωή, δε θα υπάρξει ούτε ανταμοιβή για τους καλούς, ούτε τιμωρία για τους κακούς. Αυτή η πεποίθηση -αληθινή ασέβεια- είναι που κάνει τους ανθρώπους φοβισμένους και δυστυχισμένους. Ο «θάνατος» δεν είναι τίποτα, εφόσον καταλύει την αίσθηση του πραγματικού: «Όσο υπάρχουμε, ο θάνατος δεν υπάρχει (...) Όταν έρθει ο θάνατος, εμείς δεν υπάρχουμε πια» (Επιστολή του Επίκουρου στον Μενοικέα). Ο φόβος του θανάτου δεν εδράζεται σε έλλογη εξήγηση και τεκμηρίωση, δηλητηριάζει όμως τη ζωή μας. Ο σώφρων, δε λυπάται που γεννήθηκε επειδή πρέπει να πεθάνει: ζει, απλά, χωρίς να αναζητά το θάνατο, μα και χωρίς να τον αποφεύγει. Μπορεί κανείς να ανεχθεί τον πόνο, με την προϋπόθεση ότι σταματά να τον νοιώθει, εφόσον ο θάνατος ξεπερνά τις δυνατότητες μας.

Η ευτυχία είναι προσιτή όταν γνωρίζει κάποιος και έχει τη δύναμη να περιορίζεται σε ικανοποιήσεις φυσικές και απαραίτητες (να ικανοποιεί την πείνα, τη δίψα) και να απορρίπτει εκείνες που είναι φυσικές αλλά όχι απαραίτητες (τα γευστικά εδέσματα, τις ερωτικές ηδονές) και εκείνες που δεν είναι ούτε φυσικές ούτε απαραίτητες

(τα πλούτη, τις τιμές). Στην πράξη, πρέπει κανείς να είναι αυτάρκης και να αρκείται στα λίγα. Η εγκράτεια είναι η αρετή του σοφού, γιατί του επιτρέπει να φτάσει στην αταραξία, δηλαδή την απουσία αναταραχής που είναι η λυδία λίθος της ευτυχίας.

Στωικοί

Οι Στωικοί ανέλαβαν τη μεταφυσική κληρονομιά του Πλάτωνα και την ερμήνευσαν μέσα στο πλαίσιο της παγκοσμιοποιούμενης Ρωμαικής αυτοκρατορίας. Οι Στωικοί αποδίδουν στον Λόγο τη δυνατότητα να αρθρώνει σε μια δομική ενότητα την τάξη των ανθρώπινων (πολιτικών) υποθέσεων με την τάξη του σύμπαντος. Η φιλοσοφία τους διδάσκει την ενατένιση των ανθρώπινων υποθέσεων από κοσμολογική ή θεία έποψη, ακριβώς γι'αυτό οι Στωικοί εισηγούνται την παγκόσμια πολιτεία. Ο κοσμοπολιτισμός τους αποδέχεται το οικουμενικό πνεύμα του Ρωμαικού πολιτισμού, αλλά αντιτίθεται, κοσμοθεωρητικά και βιοθεωρητικά, στην απολυτοποίηση της πολιτικής εξουσίας και τον επεκτατισμό του Ρωμαικού Κράτους της εποχής τους. Ο Στωικός φιλόσοφος Κικέρωνας, ανέδειξε τον ανθρωπισμό σε κοσμοθεωρία και ο ποιητής Σενέκας δίδαξε ότι ο άνθρωπος είναι ιερός για τον άνθρωπο. Ο ανθρωπισμός, ως η αυτοσυνειδησία της ανθρωπότητας και η ιερότητα του ανθρώπου, συντάσσουν την ανθρωπολογία των Στωικών, η οποία είχε προέλθει από τη μονιστική μεταφυσική τους (ταύτιση μικρόκοσμου-μακρόκοσμου, ύλης και πνεύματος). Η ανθρωπολογία των Στωικών θα αναβιώσει και θα εμπνεύσει την ανθρωπολογία της μονιστικής- αθεϊστικής μεταφυσικής του αναγεννησιακού και του νεώτερου Κόσμου και θα λειτουργήσει ως πρόδρομος των φιλοσοφικών θεωριών δικαίου και διακυβέρνησης. Επίσης, οι Στωικοί διαμόρφωσαν τους «μοριακούς» νόμους της λογικής, του υπολογισμού των προτάσεων. Κατασκεύασαν μια σημειωτική θεωρία, η οποία διατηρείται επίκαιρη μέχρι την εποχή μας, διακρίνοντας το σημείο σε σημαίνον, σημαινόμενο και αναφερόμενο και ταξινομώντας τα σημεία ανάλογα με τη φύση της συσχέτισης του σημαίνοντος και του σημαινόμενου.

Οι Στωικοί συνδέουν τη μελέτη της φύσης (τη φυσική) με τη μελέτη των συλλογιστικών προτάσεων (τη λογική) και με τη μελέτη της δράσης (την ηθική). Αυτή η διανοητική και μεθοδολογική επιλογή των Στωικών είναι αναπαραγωγή της Πλατωνικής αντίληψης, η οποία εκτίθεται στον Τίμαιο. Σ΄αυτήν, ο Πλάτωνας εκθέτει μια νοητική κατασκευή για τη δημιουργία, τη δομή και το γίγνεσθαι του σύμπαντος, που το θεωρεί στην ενότητα και την ολότητά του. Πειργράφει τις διάφορες περιοχές του σύμπαντος, οι οποίες διακρίνονται από

τη δική τους οντολογία, τους δικούς τους νόμους και τη δική τους διάταξη, ενώ αποδίδει τη γένεση, τη φύση και το πεπρωμένο των ανθρώπων. Ο Λόγος εκδηλώνεται με τρεις μορφές: ως κοσμολογική (ως ιδιότητα του σύμπαντος), ανθρωπολογική (ως δραστηριότητα που προσιδιάζει στο ανθρώπινο ον) και μεταφυσική (ως πραγματικότητα της οποίας το καθεστώς και η θέση δεν είναι εύκολα προσδιορίσιμες).Οι τρεις παραπάνω όψεις του Λόγου συνδέονται άρρηκτα και συγκροτούν τον αιώνιο και άχρονο Παγκόσμιο Λόγο. Οι στωικοί, όπως και ο Ηράκλειτος, θεωρούσαν ότι όλοι οι άνθρωποι διαθέτουν τον «ίδιο» Λόγο και ότι ο άνθρωπος είναι ένας μικρόκοσμος που κατοπτρίζει τον μακρόκοσμο. Η μεταφυσική αυτή παραδοχή, αποτέλεσε την αφετηρία της ιδέας ενός Δικαίου με γενική ισχύ, του Φυσικού Δικαίου όπως ονομάστηκε. Η φιλοσοφία του φυσικού δικαίου συνίσταται στη γενικότατη θεώρησή της και στην έσχατη ανάλυσή της, στην πεποίθηση ότι η επίγεια ζωή του ανθρώπινου κόσμου διέπεται σ΄όλες τις εκδηλώσεις της από ακριβείς φυσικούς νόμους, οι οποίοι δεν τέθηκαν σ΄αυτήν από έξω και που δεν έχουν μόνο θετική ισχύ, αλλά είναι σύμφυτοι μ΄αυτήν. Υπάρχει, δηλαδή, σ΄όλες τις περιοχές του κόσμου μια φυσική τάξη και η λογική σκέψη έχει την ικανότητα και το χρέος να απομακρύνει τα εμπόδια και τις δυνάμεις που παρεμποδίζουν την ανάδειξη και το φωτισμό αυτής της τάξης. Η ιδέα του φυσικού δικαίου μελετήθηκε και συστηματοποιήθηκε στη χριστιανική θεολογία του μεσαίωνα. Στα μεγάλα συστήματα των σχολαστικών θεολόγων, ο φυσικός νόμος και η φυσική λογική είναι προβαθμίδες της Θείας Χάρις. Ωστόσο όμως, στην καθολική κλίμακα των βαθμίδων των θείων σκοπών, αποτελούν ιδιαίτερο στρώμα με ιδιαίτερη νομοτέλεια. Οι περιοχές του επίγειου κόσμου, οι οντικές περιοχές (η φυσική πορεία, η κοινωνική τάξη, η οικονομία, το κράτος, ο πολιτισμός), ρυθμίζονται από ιδιαίτερους και καθαρά εγκόσμιους νόμους. Οι θεωρίες, γι' αυτές τις περιοχές του επίγειου κόσμου, κατασκευάζονται από την εγκόσμια λογική και μόνο στο σύνολο του κόσμου μπορούν αυτές οι περιοχές να αποτελέσουν μέλη της τελεολογίας του Θείου παγκόσμιου σχεδίου και να διερευνηθούν όχι πια από τη φιλοσοφία, αλλά από τη θεολογία. Η ιδέα του φυσικού δικαίου, όπως είχε αρχικά διατυπωθεί από τους Στωικούς και είχε αναπτυχθεί από τους σχολαστικούς θεολόγους του μεσαίωνα, ενέσκυψε τον 16ο και 17ο αιώνα η θεολογική αντίληψη περί φυσικού δικαίου γίνεται ορθολογικό φυσικό δίκαιο. Με την αποσύνθεση του θεολογικού συστήματος, όπου είχε καταταχτεί και η θεωρία του φυσικού δικαίου των επίγειων ατομικών-οντικών κατηγοριών, η ιδέα του φυσικού δικαίου διεκδικήθηκε και απαλλοτριώθηκε από τον ανερχόμενο ουμανισμό στους Νέους

Χρόνους. Η εγκόσμια λογική, η οποία στον θεολογικό κόσμο θεωρούνταν κατώτερη βαθμίδα της γνώσης, λόγω της αποκάλυψης του Θείου Λόγου, αλλά και φως θαμπωμένο από το προπατορικό αμάρτημα, μετεξελίσσεται σε κανόνα (γίνεται το Δέον) του κόσμου. Η οντολογική και μεταφυσική θεμελίωση του Λόγου και της λογικής των Νέων Χρόνων, έχει πηγή της στην ηθική δεοντολογία (Ιδέα του Ανθρώπου) και είναι ακριβώς αυτή η μεταφυσική δεοντολογία, που νοηματοδοτεί την έννοια του Λόγου, επιβάλλει και επιτηρεί την ερμηνεία των σχέσεων κυριαρχίας στα πλαίσια του αστικού πολιτισμού. Η έννοια «φύση», όπως νοηματοδοτείται στα πλαίσια του φυσικού δικαίου, έχει μεταφυσική βαρύτητα και φανερώνει την ουσία του πράγματος, το πώς είναι και το πώς οφείλει να είναι.

Αλλά, ας επιστρέψουμε στην Ρωμαική εποχή .... Η θεμελιώδης ιδέα του στωικισμού είναι ότι η Φύση είναι το αιώνιο και άχρονο Εν όπου τα πάντα επανέρχονται αενάως (θεωρία της αιώνιας ανακύκλησης). Το Εν είναι το Ίδιο, αυτό ακριβώς το Εν-Ίδιο είναι η Ζωή του κόσμου με την οποία συνδέονται όλα τα Πολλαπλά-Διαφορετικά όντα. Τα όντα περιέχονται στο Εν-Είναι, δεν μπορούν να υπάρξουν παρά μόνο μέσω του Ενός και η εξάρτηση των πλασμάτων από τον Πλάστη, η διαίσθηση της γένεσης και της συγγένειας, νοούνται ως ταύτιση του μέρους με το όλο. Το Όλο φανερώνεται μόνο μέσα από τα μέρη του, Όλον και μέρη θεωρούνται ως αναγκαία αλληλουχία, ως η Ειμαρμένη (Πεπρωμένο), η οποία συμπυκνώνει και περιλαμβάνει στο σύμπαν το ον που Είναι-Εν και το Είναι-Εν που είναι ον. Καθώς οι αιτίες και τα αποτελέσματα συνδέονται αδιάρρηκτα, νόμος του κόσμου είναι το Πεπρωμένο. Αυτή η φυσική φιλοσοφία είναι και θεολογία, γιατί αν όλα είναι το Ίδιο, ο Λόγος περί των θεών είναι ταυτόσημος με τον λόγο περί φύσεως. Σ'αυτή την εξίσωση, μπορούμε να αναγνωρίσουμε τον Θεό του ιουδαιοχριστιανικού μονοθεϊσμού. Βέβαια, «Ο Θεός» των στωϊκών, δεν είναι κάποιο συγκεκριμένο Ον, αλλά το σύνολο του κόσμου, ο οποίος είναι παρόν μέσα σε κάθε κοσμική εκδήλωση. Είτε τον ονομάζουμε Αναγκαιότητα, Λόγο (αρχή του νοητού) είτε Πνεύμα (που δίνει ζωή), τα πάντα συμβαίνουν σύμφωνα με τους παγκόσμιους νόμους της Φύσης, που είναι το Πεπρωμένο και η Πρόνοια. Ο άνθρωπος ενώ είναι ένα φυσικό ον ανάμεσα σε άλλα, διαφέρει από τα άλλα γιατί διαθέτει λογική και γιατί η ψυχή του είναι ένα απόσπασμα του παγκόσμιου Λόγου. Αυτή η ανθρωπολογική αντίληψη προέτρεψε τους στωικούς να αναπτύξουν μια λογική της σχέσης που πολλοί σύγχρονοι θα ανακαλύψουν με μεγάλο ενδιαφέρον. Η θέση του ανθρώπου στο Ενιαίον Όλον τού υπαγορεύει μια συγκεκριμένη

ηθική στάση και ανάλογους κανόνες συμπεριφοράς: να ζει σύμφωνα με τη Φύση, σε πλήρη αρμονία μαζί της. Απόσπασμα του κόσμου, ο άνθρωπος που διέπεται από το Λόγο, θα πρέπει να πράττει, μέσα σε ένα κόσμο που διέπεται από το Πεπρωμένο, έτσι ώστε να δημιουργεί μια συμφωνία. Γιατί να θέλει κανείς τον κόσμο ως έχει αντί να τον αλλάξει; Γιατί είναι θείος. Όπως ο Θεός χαρακτηρίζεται από την αταραξία του, ο σοφός πρέπει να τη δημιουργήσει μέσα του: στόχος του η απάθεια. Να τι μας λέει ο Επίκτητος στο Εγχειρίδιο 8: «Μη γυρεύεις τα πράματα να γίνονται όπως τα θέλεις, παρά θέλε τα πράματα όπως γίνονται, και θα ευτυχήσεις».

Η συμφωνία με την αναγκαιότητα της Φύσης προκαλεί την ευτυχία γιατί πραγματώνει την ενότητα της ζωής και του ατόμου κάτω από τον κανόνα της λογικής, ο οποίος συμφωνεί με τη Φύση. Υπ' αυτή την έννοια, ο άνθρωπος ολοκληρώνει τη Φύση. Αλλά ο στωικισμός δεν μπορεί να θεωρηθεί μοιρολατρία. Μπορεί το πεπρωμένο να μην εξαρτάται από την ανθρώπινη βούληση, αλλά το πώς θα αντιμετωπίσουμε αυτό που δεν εξαρτάται από εμάς επαφίεται στην ανθρώπινη απόφαση. Έχουμε την δυνατότητα να δεχόμαστε ή να απορρίπτουμε αυτό που μας επιβάλλεται. Δεν εξαρτάται από μας το συμβάν της γέννησής μας από τη Φύση και η επιστροφή σε αυτήν, μπορούμε όμως, να επιλέξουμε τη στάση μας σε σχέση με το αναπόφευκτο.

Η στωική ηθική οργανώνεται λογικά γύρω από την αξονική έννοια της ομολογίας. Σύμφωνα μ΄αυτήν, οι φυσικοί νόμοι είναι εκδηλώσεις του καθολικού Λόγου που διέπει τη Φύση, πράγμα που σημαίνει ότι η Φύση είναι Λόγος (ο υπερβατικός ιδεαλισμός του Hegel, μετά από 15 αιώνες, θα υποστηρίξει ότι «καθετί που είναι πραγματικό είναι και λογικό» και αντιστρόφως) και ότι ο άνθρωπος θα πρέπει να ζει «ομολογουμένως τη φύσει». Στο πλαίσιο αυτό, η αρετή εμφανίζεται ως μια ελεύθερη βούληση, δηλαδή ως μια συνεχής επιλογή των ενδεδειγμένων αποφάσεων που συμμορφώνουν τη συνείδηση στην κοσμική τάξη. Το πάθος, από την άλλη πλευρά, είναι ο λόγος που παρεκκλίνει από το Λόγο της Φύσης και μ΄αυτή την έννοια το πάθος είναι ά-μετρος λόγος. Αυτό επιβάλλει τη θεραπεία των παθών, η οποία προϋποθέτει αναθεώρηση των κρίσεων. Η ηθική λογοκρατία των Στωικών αποδίδει ιδιαίτερη έμφαση στην προσωπική ευθύνη και αυτό αποδεικνύεται ευκρινέστερα στη διάκριση που επιχειρεί ο Επίκτητος, μεταξύ του «εφ΄ ημίν», δηλαδή των λογικών κρίσεων και όσων εξαρτώνται από τη συνείδηση και των «ουκ εφ΄ημίν», δηλαδή του σώματος, των αγαθών, της φήμης και των αξιωμάτων,

των οποίων δεν έχουμε την ευθύνη και τα οποία, όπως θεωρεί ο Επίκτητος, δεν πρέπει ούτε να επιθυμούμε ούτε και να φοβόμαστε, αλλά να δείχνουμε αδιαφορία. Επειδή ο Λόγος είναι διάχυτος τόσο στο σύμπαν όσο και στη συνείδηση του ανθρώπου είναι προφανές ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι από φύσης. Αυτό συνεπάγεται λογικά την ηθική καταδίκη της δουλείας και αγάπη προς το ανθρώπινο γένος, αλλά και υιοθέτηση μιας κοσμοπολίτικης πολιτικής διάθεσης. Η αγάπη προς τον άνθρωπο (φιλανθρωπία) παραμένει απρόσωπη, ο ίδιος ο φιλόσοφος δεν έχει οικογένεια, οικογένειά του είναι όλη η ανθρωπότητα. Το στωικό ηθικό ιδεώδες είναι, όμως, κατά βάση αρνητικό ιδεώδες, με την προτροπή «ανέχου και απέχου», η οποία ωθεί να αποφεύγουμε κάθε πρωτοβουλία και να υποφέρουμε αδιαμαρτύρητα. Η στωική ηθική καταξιώνει την απάθεια, ένα ιδεώδες που αγνοεί τη συγκίνηση της αληθινής αγάπης και την ενεργητικότητα της αλληλεγγύης. Η Ηθική των στωικών διοχετεύθηκε μετουσιωμένη στον ύστερο χριστιανισμό και επέδρασε καθοριστικά στη διανόηση των πρώτων πατέρων της χριστιανικής εκκλησίας.

Σκεπτικοί

Το φιλοσοφικό ρεύμα των σκεπτικών εμφανίστηκε στους Αλεξανδρινούς χρόνους. Η γενεαλογία όμως του σκεπτικισμού ανάγεται στην προβληματική της αρχαίας σοφιστικής και η ιστορία του εκτείνεται από τον 3ο αι.πΧ ως και τον 3 μ.Χ. Οι σκεπτικιστές αναζήτησαν την απάθεια και την αταραξία μέσω της οντολογικής και γνωσιοθεωρητικής αμφιβολίας και αβεβαιότητας. Στο ιδανικό της γνώσης, προέταξαν τη ζωή και την εμπειρία.

Ο Πύρρων, ο οποίος χάραξε τις κατευθυντήριες πεποιθήσεις της σκεπτικιστικής σκέψης, υποστήριζε ότι δεν μπορούμε να γνωρίσουμε το Είναι των φαινομένων, αλλά μόνο τις υποκειμενικές αποφάνσεις που διατυπώνουμε γι΄αυτά. Ακριβώς γι’ αυτό το λόγο, η «μή έκφραση κρίσεων» («εποχή» κατά τον Πύρρωνα), η τέλεια αδιαφορία, όσον αφορά τη δυνατότητα βέβαιης γνώσης, οδηγεί στην απάθεια, η οποία θεμελιώνεται στην αβεβαιότητα, αφού ο άνθρωπος δεν μπορεί να γνωρίσει τίποτα. Οι σκεπτικοί ταλαντεύονται ανάμεσα στο ν α ι και το ό χ ι -την άρνηση και την κατάφαση. Τη στάση αυτή, η σκεπτική φιλοσοφία τη θεωρεί φυσική, κι επομένως οριστική στάση τού ανθρώπου μπροστά στα άλυτα προβλήματα του Σύμπαντος.

Ο σκεπτικιστής φιλόσοφος των αλεξανδρινών χρόνων, Σέξτος ο Εμπειρικός, αξιοποιώντας τα επιχειρήματα που διατύπωσε ο σοφιστής Γοργίας, για να αποδείξει την ανυπαρξία του όντος, καταλήγει

στο συμπέρασμα ότι «ακυρώνεται το κριτήριο της αλήθειας, διότι για κάτι που δεν υπάρχει και δεν μπορεί να γίνει γνωστό ή να μεταδοθεί σε άλλους, δε θα μπορούσε να υπάρξει κάποιο κριτήριο». Ο Σέξτος ο Εμπειρικός και ο Μηνόδοτος, επιχείρησαν να δημιουργήσουν μια φιλοσοφία της εμπειρίας. Από τη στιγμή που απέκλεισαν τη δυνατότητα ανακάλυψης του Είναι των πραγμάτων, γιατί ενδέχεται να μην υπάρχει Είναι, η εμπειρική επιστήμη αναζητά αλλού τα θεμέλια, τα οποία είναι αδύνατον να ανευρεθούν στο αντικείμενο. Ενώ ο Πλάτων είχε θεμελιώσει την αληθή αναλογία και ο Αριστοτέλης την επαγωγή με βάση την ουσιαστιική αξία του μέσου όρου, ο Μηνόδοτος, αναζητά στην υποκειμενικότητα της εμπειρίας το κριτήριο ή τον κανόνα που θα του επιτρέψει τη μετάβαση από το φαινομενικό στο φαινομενικό (προαναγγέλοντας τον Σκώτο εμπειριστή φιλόσοφο Hume). Τον αναλογικό συλλογισμό που εδράζεται σε μια αντικειμενική σχέση, τον διαδέχεται ένα είδος επιλογικής επαγωγής, η οποία παρακινείται από την αληθοφάνεια ή από μια σχέση απαλλαγμένη από τη δογματική αναγκαιότητα. Επίσης, ο Σέξτος ο Εμπειρικός στον αντιρρητικό λόγο του «Προς αστρολόγους», θέτει τις βάσεις της πειραματικής επιστήμης. Στο έργο αυτό, διατυπώνει κριτικά ερωτήματα και μελετά τις δυσχέρειες που ανακύπτουν κατά τη μέτρηση του χρόνου: μπορούμε να ισχυριστούμε ότι είναι διαρκής η ροή του νερού στην κλεψύδρα; Πώς είναι δυνατό να μετρήσουμε την ταυτοχρονία, η οποία, αφού έχει οριστεί, σχετικοποιεί τις χρονομετρήσεις;

Με τις κριτικές ενστάσεις των σκεπτικιστών φιλόσοφων, η εμβέλεια του Λόγου, όσον αφορά την εγκυρότητα και τη δυνατότητα θεμελίωσης του Είναι και της γνώσης, δέχεται ένα «ευεργετικό» πλήγμα. Οι σκεπτικιστές φιλόσοφοι είτε μετριοπαθείς είτε ακραίοι, υπονομεύουν το μεταφυσικό δόγμα για τη δυνατότητα βέβαιης και έγκυρης γνώσης προωθούν τη γενικευμένη αμφιβολία και την άρση οριστικής απόφανσης («εποχή»), για τη γνώση και την αλήθεια οποιουδήποτε φαινόμενου.

Με τους σκεπτικιστές της ύστερης αρχαιότητας εδραιώνεται η κριτική του Λόγου και αναδεικνύεται ως η πεμπτουσία του Λόγου. Στους νεώτερους χρόνους, ο Kant με την «κοπερνίκεια αντιστροφή» της σκέψης που επιχείρησε, θα συναρτήσει το Λόγο με την αυτοκριτική και τον αυτοέλεγχό του, ως γνωστικού οργάνου. «Ο Λόγος οφείλει σε ό,τι επιχειρεί να υποτάσσεται στην κριτική» μας λέει ο Kant και έκτοτε η κριτική του Λόγου θα αποτελεί την αφετηρία κάθε γνωσιοθεωρητικού και επιστημολογικού εγχειρήματος.

Θα λέγαμε ότι η κριτική του Λόγου αποτελεί τη συμμετρική του σκιά και την αντιθετική του εικόνα, η οποία συνοδεύει αδιάλειπτα το διάβημα του Λόγου στις περιπέτειες της ιστορικής του συγκρότησης. Ο σκεπτικισμός αναβίωσε στους νεώτερους χρόνους με τον Michel Eyquem de Montaigne που δίδαξε τις δυσχέρειες και το ανέφικτο της γνώσης του Είναι. Σε κάθε στιγμή, σημειώνει ο Μοντένιος, η νόηση πρέπει να διαπιστώνει την άγνοιά της, ώστε να αναθεωρεί εγκαίρως τις απόψεις της όταν διαπιστώνεται η πλάνη της. Για τον Μοντένιο δεν υπάρχει θεμέλιο της γνώσης (οι αισθήσεις ή ο ορθός λόγος) και εάν υπήρχε δε θα ήταν επαληθεύσιμο. Δεν υπάρχει απόλυτο κριτήριο της αλήθειας και ως εκ τούτου «δεν έχουμε καμμία επικοινωνία με το Είναι», με άλλα λόγια καμμία πρόσβαση στο απόλυτο. Άλλωστε πώς θα μπορούσαμε να γνωρίσουμε το απόλυτο όταν δεν μπορούμε: α) να ελέγξουμε και να επαληθεύσουμε την αξιοπιστία των μέσων που χρησιμοποιούμε, των αισθήσεων, της λογικής ικανότητας, των θεωριών και των εργαλείων; β) να συγκρίνουμε τις παραστάσεις για το Είναι με το Είναι, εφόσον αντιλαμβανόμαστε μόνο τις παραστάσεις μας;

Αλλά και ο Pascal, έναν αιώνα αργότερα, θα παρατηρήσει πως καμμιά αλήθεια δεν έχει σταθερό θεμέλιο («αλήθεια εντεύθεν των Πυρηναίων, πλάνη εκείθεν»). Βέβαια, ο Pascal είναι σκεπτικιστής όσον αφορά τη δυνατότητα της γνώσης και της κατανόησης του Είναι με την επιστήμη και τη λογική. Για τον Pascal, η σκέψη και όχι η συλλογιστική λογική, η λογική της καρδιάς και η πίστη και όχι η αποδεικτική λογική της νόησης είναι οι πνευματικές δυνάμεις από τις οποίες προέρχεται η προσέγγιση του ά-φατου, της ριζικής ετερότητας και η αυθεντική καινοτομία. Αλλά και η γνωσιολογία του θεμελιωτή του νεώτερου εμπειριστικού ιδεαλισμού, του Βρετανού John Locke εγκαθιστά έναν μετριοπαθή σκεπτικισμό στην καρδιά της διανοητικής ζωής: «Τείνω να διατηρήσω τις αμφιβολίες μου: όσο και εάν η ανθρώπινη εργατικότητα προωθήσει την ωφέλιμη και πειραματική φιλοσοφία σχετικά με τα φυσικά πράγματα, η αυστηρή επιστημονική γνώση θα εξακολουθεί να μας διαφεύγει. Βεβαιότητα και αποδεικτικότητα δεν μπορούμε να ισχυριζόμαστε στα ζητήματα αυτά». Επίσης, ο ριζοσπαστικός εμπειρισμός του Hume κατατείνει σ'έναν μετριοπαθή σκεπτικισμό. Για τον Hume, τα περιεχόμενα της ανθρώπινης νόησης είναι απλώς εντυπώσεις ή ιδέες και οι ιδέες δεν είναι παρά «οι σβησμένες εικόνες των πρώτων». Συνεπώς δε γνωρίζουμε τον κόσμο όπως Είναι, αλλά μόνον τις αντιλήψεις που έχουμε γι'αυτόν (οντολογικός σκεπτικισμός). Αλλά πώς είναι δυνατόν να γνωρίζουμε αν οι αντιλήψεις μας είναι αληθινές ή όχι, εφό-

σον το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να τις συγκρίνουμε με άλλες αντιλήψεις (γνωσιολογικός σκεπτικισμός); Το Είναι μας διαφεύγει, ο σκεπτικισμός του Χιούμ είναι ανέκκλητος, αλλά αυτό του απαγορεύει να προβάλλει αξιώσεις για το απόλυτο (ο αυθεντικός σκεπτικιστής αμφιβάλλει ακόμα και για τις αμφιβολίες του)..

Ο δογματικός σκεπτικισμός καταλήγει σε αντινομίες και αντιφάσεις και αυτό γιατί αρνείται κάθε λογικό κύρος στον Λόγο και αυτό αποτελεί λογική αντίφαση μιας που αξιοποεί τον Λόγο για να υπονομεύσει τη δυνατότητά του να γνωρίσει, αλλά και ο μετριοπαθής σκεπτικισμός δέχεται δυνατότητα αναίρεσης γιατί όπως έδειξε ο άγιος Αυγουστίνος το αληθοφανές, το οποίο είμαστε αποκλειστικά σε θέση να γνωρίσουμε, όπως διατείνονταν οι οπαδοί της Ακαδημίας, προϋποθέτει ως κριτήριο διάκρισης το αληθές, του οποίου τη γνώση αρνούνται.

Θα λέγαμε όμως ότι η σκεπτικιστική προβληματική δεν συμπεραίνει ότι δεν υπάρχει το Είναι ή ότι τίποτε δεν είναι αληθινό -γιατί έτσι δε θα υπήρχε κανένα συμπέρασμα (αυτό δε θα ήταν σκεπτικισμός, αλλά σοφιστική), αλλά ότι τίποτε δεν είναι βέβαιο, ούτε καν ο ισχυρισμός της αβεβαιότητας των πάντων. Χαρακτηριστικά σημειώνουμε ότι ο σκεπτικιστικά σκεπτικιστής ή αλλιώς ο μετριοπαθής σκεπτικισμός -του Μοντένιου, του Pascal ή του Hume- δεν αποφαίνεται με βεβαιότητα για την αβεβαιότητα του Είναι και της γνώσης. «Ενδέχεται να υπάρξουν αληθείς αποδείξεις, αλλά αυτό δεν είναι βέβαιο, δεν αποδεικνύεται» παραδεχόταν ο Πασκάλ, «συνεπώς, αυτό δε δείχνει τίποτε άλλο εκτός από το ότι δεν είναι βέβαιο πως τα πάντα είναι αβέβαια» προσθέτει ο συγγραφέας των Σκέψεων. Και συνεχίζει ο Pascal: «Τίποτε δεν ενισχύει περισσότερο τον πυρρωνισμό από το γεγονός ότι υπάρχουν αυτοί που δεν είναι πυρρώνειοι, αν είσαν όλοι πυρρώνειοι, θα είχαν άδικο». Για τον Pascal δεν μπορούμε ούτε να γνωρίσουμε απολύτως, ούτε να αμφιβάλουμε απολύτως, ο σκεπτικισμός δικαιώνεται μέσω της αδυνατότητας της δικαίωσής του. Ο Σκεπτικός αναζητά την αλήθεια και τη γνώση αυτό το κάνει, όχι απλώς διερευνώντας και αμφισβητώντας τους συλλογισμούς των άλλων σχετικά με αυτά που ισχυρίζονται και πράττουν, αλλά καταστρώνοντας επιχειρήματα που θα θεμελιώσουν αρτιότερα τις πεποιθήσεις του. Η παραγωγή ορθολογικών εξηγήσεων για την τεκμηρίωση των πεποιθήσεων, απαιτεί τη διατύπωση έγκυρων συλλογισμών και σ΄αυτό το σημείο ο σκεπτικός συγκλίνει με το δογματικό. Η απόκλιση τους αναδεικνύεται στο γεγονός ότι ο απόλυτα δογματικός υποστηρίζει ότι ανακάλυψε

την αλήθεια, ο μετριοπαθής δογματικός υποστηρίζει ότι η αλήθεια δεν μπορεί να ανερευθεί αμέσως, αλλά προσεγγίζεται βαθμιαία και σταδιακά. Ο Σκεπτικός δεν αρνείται, αλλά ούτε καταφάσκει σ'αυτά τα ενδεχόμενα, συνεχίζει να επιδίδεται στο σκέπτεσθαι ή στην έρευνα. Βέβαια, η έρευνα ενέχει την προσδοκία της ανακάλυψης, η οποία θα αποτελέσει ένα είδος γνώσης ή πίστης. Οι σκεπτικοί πιστεύουν ότι ακόμα και όταν φανταζόμαστε ότι οδηγούμαστε σε κάποια γνώση, μετά από λίγο διαπιστώνουμε ότι η απόφανσή μας ήταν πρόωρη. Η περαιτέρω αναζήτηση και έρευνα θα αποκαλύψει πώς η κατάσταση ήταν περισσότερο σύνθετη και προβληματική και θα αναιρέσει τους αρχικούς ισχυρισμούς. Έτσι, θα καταλήξουμε πώς δεν υπάρχει λόγος να τοποθετούμαστε, οπότε θα σταματήσουμε να διατυπώνουμε κρίσεις («εποχή»), πράγμα που σημαίνει ότι θα τηρούμε μια ψυχο-νοητική αδέσμευτη στάση, σε οποιοδήποτε θέμα. Όπως υποστηρίζουν οι σκεπτικοί, αυτό που επιζητούμε με την έλλογη δέσμευση στις πεποιθήσεις μας είναι η ασφάλεια και η ευτυχία. Για να μη μας θλίβει η αβεβαιότητα για το πώς είναι τα πράγματα και για να οδηγηθούμε στη γαλήνη του νου, που είναι το ιδανικό που επιδιώκουμε, υποκύπτουμε στον πειρασμό να υπερεκτιμήσουμε τις δυνάμεις της λογικής και να δεσμευτούμε πρόωρα στην αλήθεια μιας θεωρίας. Μόνον αν συνειδητοποιήσουμε τη ματαιότητα της δέσμευσης σε μία πεποίθηση θα διατηρήσουμε την ηρεμία μας και αυτό μπορούμε να το επιτύχουμε με την ενδελεχή έρευνα, η οποία επιφέρει αναστολή κρίσης, η οποία με τη σειρά της προκαλεί την πολυπόθητη γαλήνη του νου, την οποία επιζητούν όσοι επιθυμούν απαντήσεις. Οπότε ο σκεπτικός βρίσκει τη γαλήνη του νου γιατί δεν την αναζητά, τη βρίσκει ως αποτέλεσμα της αυστηρής έρευνας, η οποία δε σου επιτρέπει να δεσμευθείς υπέρ της μίας ή της άλλης θεωρητικής άποψης. Το γεγονός ότι ο σκεπτικός δε δεσμεύεται υπέρ της μιας ή της άλλης θεωρητικής άποψης, συνιστά μια στάση πίστης (όχι θεολογική ή μυστικιστική, αλλά αιρετική) στη σκέψη της «εποχής». Κατανοούμε ότι η πίστη ενυπάρχει σε κάθε σκέψη, προηγείται του λόγου και των λογικών του μια προκαταρκτική συγκατάνευση, ένα ναι, καθοδηγεί τη μυθική ή και λογική επεξεργασία των απόψεων που καταλήγουν σ'ένα όχι ή σε ένα ναι και όχι. Βλέπουμε τη σκέψη να ανταποκρίνεται σε ένα κάλεσμα που δέχεται από τον Κόσμο και ανοίγει τον ορίζοντα του χωροχρόνου.

Ο Σκεπτικός είναι για τον Δογματικό η ενσάρκωση της ένστασης, αλλά και η πληθυντικότητα των δογματισμών είναι η απόρριψη του δογματισμού, η οποία αποδυναμώνει τη διεκδίκηση της βεβαιότητας από κάθε δογματισμό ξεχωριστά. Επίσης, ο σκεπτικισμός επικυρώ-

νεται από την πληθυντικότητα των μορφών του (Ο Σέξτος διαφοροποιείται από τον Πύρρων, ο Μονταίνιος από τον Hume) και από την ίδια την ύπαρξη (επιχείρημα του Pascal). Η σκεπτικιστική σκέψη και η ορθολογική επιχειρηματολογία που διατυπώνει, μας υπενθυμίζει ότι η φιλοσοφία είναι μια μη επιστημονική θεωρητική πρακτική, γεγονός που σημαίνει ότι δεν μπορεί ούτε να αποδειχθεί λογικά (σε αντίθεση με τα μαθηματικά), αλλά ούτε και να διαψευστεί εμπειρικά (σε αντίθεση με τις πειραματικές επιστήμες). Οι φιλόσοφοι που επιμένουν σε μια δογματική στάση και καυχώνται ότι έχουν αποδείξει την αληθοέπεια των θέσεων τους, αμφισβητούνται από τις διενέξεις τους σχετικά με οποιοδήπτε θέμα, αλλά και από την αδυναμία τους να πείσουν ή ακόμα να αναιρέσουν τις πεποιθήσεις ο ένας του άλλου. Αυτό που λογικά και εμπειρικά συνάγεται από την ιστορία της φιλοσοφίας, αλλά και από τη φιλοσοφία της ιστορίας είναι το αληθές ως διαφορά και το απόλυτο ως αντίθεση. Δεν υπάρχει φιλοσοφία που να είναι απαλλαγμένη από οποιαδήποτε κοσμοθεωρητική σκοπιά, αντίθετα το ίδιο το ενέργημα του φιλοσοφείν συνιστά μια κοσμοθεωρητική σκοπιά, μεταξύ άλλων (θεολογικών, μυστικιστικών, λογοτεχνικών κ.ά). Έτσι επιβεβαιώνεται η ιστορικότητα της αλήθειας, πράγμα που δεν οδηγεί στον σχετικισμό και τον ιστορικισμό, αλλά στην αποδόμηση της ιδέας της αιώνιας αλήθειας και των εννοιών που διεκδικούν καθολική ισχύ, αλλά επίσης και του ιδεώδους της αντικειμενικής γνώσης. Κυρίως όμως αυτό που υπαινίσσεται η σκεπτικιστική σκέψη, είναι η αδυνατότητα εξαντικειμενικοποίησης του Κόσμου και η δυνατότητα θεματικής παρουσίασης του από τις οντικές επιστήμες.

Το σκέπτεσθαι είναι μια πνευματική έρευνα και ένας στοχαστικός βίος, μια «αίρεση βίου» που δεν αναζητά ούτε τη βεβαιότητα ούτε την αμφιβολία, αλλά τον Κόσμο (που περιλαμβάνει την εναλλασσόμενη σχέση Είναι και μη-Είναι). Ο Κόσμος «είναι» η άλλη όψη της σκέψης και ταυτόχρονα «είναι το άρρητο, το α-διανόητο, το αδύνατο, η σκέψη βρίσκεται συνεχώς σε σχέση με το ά-σκεφτο, την άρνηση, την αρνητικότητα και το μηδέν. Αυτό που είναι, το ον, είναι ταυτόχρονα «είναι» και «τίποτα», έτσι η σκέψη είναι ανάμεσα στο είναι=πλήρες και το τίποτα=κενό. Κατανοούμε ότι ο κόσμος δεν έχει ύπαρξη με την αυστηρή σημασία του όρου και το ον δεν είναι αυθύπαρκτο, σταθερό, στατικό και πλήρες. Όλες οι στοχαστικές προσεγγίσεις με τις οποίες επιχειρούμε να διερευνήσουμε τον Κόσμο και τα όντα περιλαμβάνουν την αρνητικότητα, το κενό και το μηδέν. Η σκέψη που απορρέει από την ενιαία και διαφοροποιημένη σχέση πλήρους-κενού, παντίποτα, παραμένει προβληματική και ριζοσπαστικά ερωτηματική.

Ο Νεοπλατωνισμός του Πλωτίνου

Ο νεοπλατωνισμός εμφανίζεται τον 3ο αι. Μ.Χ και επιχειρεί μια ύστατη συνθετική εργασία που συνδυάζει πλατωνικές, αριστοτελικές, στωικές, επικούρειες και σκεπτικές θέσεις. Ως σύστημα δεν αποτελεί συμπίλημα από τις αρχές των προηγούμενων συστημάτων, αλλά καταξίωσή τους, με ανάδειξη των όμοιων στοιχείων και παραμερισμό των διαφορών τους. Ο νεοπλατωνισμός του Πλωτίνου, ανέπτυξε τη μυστικιστική διάσταση της φιλοσοφίας, μέχρι του σημείου που την κατέστησε μια άλλη στάση απέναντι στον λόγο της οντολογίας και της μεταφυσικής. Το Ον παραχωρεί την προτεραιότητα στο Εν και ο λόγος στην έκσταση, στην πίστη και τη σιωπή.

Ο Πλωτίνος εμπνεύστηκε από την Πλατωνική θεωρία των Ιδεών και τη μεταφυσική δυϊστική φιλοσοφία του. Έτσι, διέκρινε το Είναι στο Έν-Παν, το απόλυτο Θείο φως και στην Ύλη, την απουσία φωτός, το απόλυτο σκοτάδι που δεν είναι τίποτα.

Το Είναι του Όντος το αντιμετώπισε ως μια αυτοδημιούργητη δομική Οντότητα που απαρτίζεται από τρία δομικά επίπεδα ή υποστάσεις: το Εν, το Νου και την Ψυχή. Οι τρεις υποστάσεις δημιουργήθηκαν μέσω της διαδικασίας της απορροής. Εξ απορροής του Ενός που αποτελεί την ανυποθετική Αρχή, δημιουργήθηκε ο Νους, εξ απορροής του οποίου δημιουργήθηκε η Ψυχή, η οποία εισέβαλλε στο πεδίο της ύλης και έδωσε τη μορφή που παρατηρούμε στα αισθητά πράγματα. Κάθε υπόσταση τείνει να επιστρέψει στην υπόσταση από την οποία προήλθε. Έτσι, ο Νους επιδιώκει να επιστρέψει στο Εν και η Ψυχή επιζητεί να επιστρέψει στο Νου, ώστε εν συνεχεία και μέσω του Νου, να αχθεί στο Εν, στην πηγή των Πάντων.

Στο τέρμα της φιλοσοφικής ανόδου, ανακαλύπτουμε την Απόλυτη Αρχή, που δεν εξαρτάται από τίποτα, αλλά από την οποία εξαρτώνται τα πάντα. Καθώς δίνει ύπαρξη σε ό,τι υπάρχει, είναι πάνω από την ύπαρξη: δεν είναι. Αλλά καθώς κανένα πράγμα δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς να είναι (ένα σπίτι, ένας λαός...) και ενώ διαφέρει από αυτήν την ενότητα στην οποία συμμετέχει, η ανυποθετική Αρχή που δεν είναι ούτε υπάρχει, είναι συνεπώς το Εν. Το Εν δε θα ήταν το πιο τέλειο αν παρέμενε μόνο. Όμως αυτό δε σημαίνει ότι χρειάζεται να δημιουργήσει. Δεν είναι ένας Θεός με πρόσωπο, ελευθερία και υποκειμενικότητα, δημιουργός του κόσμου. Δεν είναι ούτε δομικό πρότυπο ούτε αρχέτυπο, όπως η πλατωνική Ιδέα. Το Εν-Είναι είναι δύναμη του παντός, και η δύναμη του διαχέεται παντού, αναδύεται όπως η ζέστη από μια εστία. Οι ουσίες (ή υποστάσεις) που

αναδύονται από το Εν είναι ο Nous, η Ψυχή (οι τρεις υποστάσεις που αποτελούν μια οργανική ενότητα), τέλος ο υλικός κόσμος, ο οποίος θεωρείται ουσιαστικά μη είναι. Αυτά τα οντολογικά επίπεδα που διακρίνει ο Πλωτίνος είναι Πλατωνικής έμπνευσης, μιας που ο Πλάτωνας είναι αυτός που δέχτηκε ότι η πραγματικότητα αποτελείται τόσο από όντα και μη όντα όσο και από σχεδόν όντα και σχεδόν μη όντα, διέκρινε δηλαδή μια σειρά οντολογικών επιπέδων.

Τι μπορεί να πει κανείς για το Εν; Τίποτα. Αρχή του λόγου τοποθετείται επέκεινα του λόγου, εκφεύγει της δυνατότητας προσέγγισης από τον λόγο. Αρχή του Νου υπερβαίνει τον Νου, ο οποίος δεν μπορεί συνεπώς να το κατανοήσει. Το μόνο που μας μένει είναι η μυστικιστική εμπειρία.

Στην κίνηση της καθόδου (κάθοδος του Ενός μέχρι την ύλη) πρέπει να απαντήσει η κίνηση της ανόδου, με την οποία η ψυχή, κομμάτι του θείου, πρέπει να υψωθεί προς το Εν για να ενωθεί με αυτό. Απαλλαγμένη απ' ό,τι δεν είναι «ούτε καθαρό ούτε αγνό» (την κλήση προς το σώμα και την ύλη), η ψυχή ξαναβρίσκει την ομορφιά της, της οποίας πηγή είναι η ανυποθετική Αρχή. Μέσα στην έκσταση, ο σοφός γίνεται «θεός». Η πνευματική διαλεκτική έδωσε τη θέση της στην πνευματική ζωή. Ο Πλατωνικός οντολογικός δυϊσμός μετασχηματίζεται από τον Πλωτίνο σε μια αποκλειστικά πνευματοκρατική και θρησκευτική φιλοσοφία, αλλά χωρίς θρησκεία. Το Εν δεν προσφέρεται σε μεθοδική προσέγγιση και γι' αυτό δεν μπορεί να προσπελασθεί γνωστικά από το Νου, αυτό που μπορεί να κάνει ο Nous είναι να το γνωρίσει αρνητικά, δηλαδή ως προς το τι το ίδιο δεν είναι. Η μεθοδολογική αυτή στάση συνιστά αρχή της αποφατικής θεολογίας.

Οι «Εννεάδες» του Πλωτίνου θα υμνήσουν το Εν, τον Νου και την Ψυχή (τις τρεις υποστάσεις που αποτελούν μια οργανική ενότητα, η οποία διαφεύγει της νοητικής σύλληψης). Μολονότι οι Πλατωνικές ιδέες του Αγαθού, των Ιδεών και των Ψυχών, χρωματίζουν τις τρεις υποστάσεις και μολονότι η ύλη κατά τον Πλωτίνο διαπνέεται, όπως το υποκείμενο στον Αριστοτέλη, από τις ιδιότητες της μορφής, η διαλεκτική των «Εννεάδων» ομοιάζει με τη μυστικιστική έκσταση και τον ενθουσιασμό ενός αγίου. Αν αφαιρέσουμε όσα αναφέρει για την αιωνιότητα της ύλης, την εντελέχεια του Θεού, τη θεότητα των άστρων και τη δυνατότητα της μαγείας, θα διαπιστώσουμε ότι η χριστιανική θεολογία εμπνεύστηκε και επηρεάστηκε τόσο από τον Πλωτίνο, όσο και από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Η χριστια-

νική «φιλάνθρωπος αγάπη» έχει αναλογίες με τον Πλωτίνειο έρωτα προς το Εν και τη χαρά της έκστασης, όσο και με τα λόγια της ιέρειας Διοτίμας στο «Συμπόσιο» του Πλάτωνα. Ο τρόπος που χρησιμοποιεί ο Πλωτίνος το «πάθος», μας θυμίζει το «πάθος της αμαρτίας» που θα συναντήσουμε αργότερα στο έργο του Γρηγορίου του Νύσση.

Δομικό γνώρισμα της μεταφυσικής είναι η ανθρωποκεντρική θεώρηση της αλήθειας, η παραγνώριση της δυναμικής σχέσης αποκάλυψης και απόκρυψης (δηλαδή του χαρακτήρα της αλήθειας ως α-λήθειας), η παραμόρφωση της συναρμογής παρουσίας και απουσίας και η μετατροπή της σε καθολική παρουσία, η άρνηση αποδοχής των φωτοσκιάσεων και η πίστη στην καθολική διαύγαση των όντων, ο εξοβελισμός του ίσκιου και του σκοταδιού και η αντιμετώπιση του Κόσμου ως αντικείμενο που προσφέρεται σε γνωστική διαύγαση και τεχνική χειραγώγιση.

Από τους χρόνους της προσωκρατικής σκέψης έως και τους Ελληνιστικούς χρόνους, κάθε μεταφυσική σκέψη (είτε ιδεαλιστική είτε υλιστική) διατυπώνει τους όρους της Ολότητας του Είναι και αναζητά την ουσία του, διαχωρίζοντας όμως το είναι από το μη είναι, το είναι από το φαίνεσθαι, τα πράγματα από τα φαινόμενα. Η εμμονή στην Ολότητα του Είναι επέφερε την κλειστότητά του. Το Είναι ως αυτοαναφορικό απόλυτο, απέφυγε και αρνήθηκε το Άλλο του, αυτό που δεν είναι και το άφησε ά-σκεφτο. Όμως στη δύση της ιστορίας της φιλοσοφικής σκέψης, ανατέλλει αυτό που αρνήθηκε, το αόρατο μη είναι γίνεται η ορατή όψη της πλανητικής εποχής. Είναι και μη Είναι, η σχέση τους, το ενιαίο και διαφοροποιημένο φευγαλέο και μετέωρο κέντρο που τα ενώνει, χωρίς να τα ταυτίζει και να τα διακρίνει και δίχως να τα διαχωρίζει «είναι» το Αυτό που ξετυλίγεται ως Χρόνος, Ενιαία και Πολλαπλά. Αυτό, η Ενότητα του Πολλαπλού και η Πολλαπλότητα του Ενός, δε γνωρίζει θεμέλιο Φυσικό, Θείο, Ανθρώπινο, «είναι» το αβυσσαλέο άνοιγμα που αποκαλύπτεται μέσω των μεταμορφώσεων του χωροχρόνου. Το Αυτό ξετυλίγεται ως Χρόνος και η σκέψη «είναι» ο Χρόνος που σκέπτεται τον εαυτό του, Χρόνος «είναι» η Σκέψη που σκέπτεται τον Χρόνο, στον χρόνο με τον Χρόνο. Χρόνος και Σκέψη, οι χρόνοι του Χρόνου και οι σκέψεις της Σκέψης αποτελούν διαστάσεις της Ανοικτής Ολότητας του Κόσμου.

Δεύτερο τμήμα: Η Φιλοσοφία της Ιστορίας: ένας διάλογος με άξονα το Χρόνο

Η Γενεαλογία του ιστορικού χρόνου

Η προσωκρατική πνευματικότητα και ποίηση, όπως για παράδειγμα του Ομήρου και του Ησίοδου, δεν αποδίδουν στο θείο μια «ηθική» ή «ιστορική» δραστηριότητα. Ο Δίας του Ομήρου και του Ησίοδου δεν είναι Δημιουργός ή Λυτρωτής. Η φύσις, η αναπαραγωγή και η αυτοανάπτυξή της (η ετυμολογία της λέξης φύσης, προέρχεται απο τη ρίζα φυ- που σημαίνει «ανάπτυξη», «εξέλιξη», αλλά συγχρόνως και «ουσία», «ύπαρξη»), αποκλείει την παρέμβαση κάθε Δημιουργού. Μπορεί ο Δίας να έχει ιδιοποιηθεί την κυριαρχία του φυσικού σύμπαντος, η εξουσία του όμως, δεν έχει καμιά δυνατότητα αναδιαμόρφωσής του. Άλλωστε, ο Δίας δεν αμφισβητεί τα δικαιώματα που αποκτήθηκαν από τις προ-ολύμπιες δυνάμεις, όπως η Εκάτη ή τα τρομερά παιδιά της Νύχτας και του Ερέβους. Επίσης, δίπλα στους θεούς που εκπολιτίζουν τους ανθρώπους, όπως ο Απόλλων και η Αθηνά, στέκονται άλλοι θεοί, οι οποίοι αντιπροσωπεύουν την ιερότητα του αρχέγονου πρωτογονισμού, όπως ο Πάνας ή άλλοι που υπενθυμίζουν την ανυπότακτη πολλαπλότητα της φυσικής ζωής και απειλούν με τη βίαιη κατάργηση της ιστορικά θεσπισμένης τάξης, όπως ο Διόνυσος. Όμως για τους Έλληνες, αυτό που έχει σημασία δεν είναι το Γίγνεσθαι, αλλά το Είναι. Έτσι, αυτό που ζητούν από τους θεούς δεν είναι να δρουν ή να παρεμβαίνουν -παρά μόνον όταν είναι απαραίτητο για να υπενθυμίσουν ή να συνετίσουν-, αλλά να εγγυώνται με την τελειότητα και την ομορφιά τους τις «καθαρές» μορφές της ζωής που ο άνθρωπος δεν μπορεί να συλλάβει ολοκληρωτικά και οι οποίες κινδυνεύουν πάντα να αποσυντεθούν στον γήινο κόσμο από την ανθρώπινη αδυναμία.

Ιστορία και Χρόνος στην Ελληνική Φιλοσοφία. Υπαγωγή της Ιστορίας στο Ιερό της Φύσης

Η αρχαιοελληνική προβληματική δεν ανέπτυξε φιλοσοφία της ιστορίας και αυτό γιατί η ιδέα του κόσμου και του κοσμικού χρόνου χαρακτηρίζονταν από την ουράνια περιοδικότητα, η οποία ρύθμιζε την ύπαρξη του σύμπαντος και μ’ αυτή την έννοια τίποτε δεν μπο-

ρούσε να διασπάσει την οργάνωσή του και τη συνέχειά του. Από τη στιγμή που ο κόσμος γίνονταν αντιληπτός ως παράδειγμα τάξης και κανονικότητας, δηλαδή θεωρούνταν τέλειος, διατεταγμένος αρμονικά και αντικείμενο θρησκευτικού σεβασμού, αισθητικής ενατένισης και τραγικού φόβου στον οποίο ο άνθρωπος θα έπρεπε να συμμορφωθεί το δυνατόν, τότε δεν εγένετο λόγος και φιλοσοφική διερώτηση για τη δομή και το νόημα του ιστορικού χρόνου.

Στην κυκλική κίνηση, ρυθμικά περιοδική, η ελληνική σκέψη είδε την έκφραση του θείου, της αιωνιότητας και της τελειότητας του φυσικού κόσμου. Η κυκλικότητα του χρόνου, η οποία θεωρείται τμήμα της φύσης και της νομοτέλειας που τη διέπει, αιώνια επανάληψη του Ίδιου και του Όμοιου (αυτό σημαίνει απουσία εσχατολογικής οντολογίας), απόρριψη κάθε απροσδιοριστίας και καινοτομίας, κάθε απρόβλεπτου, εμβόλιμου και μη ορισμένου στοιχείου, αποτελούν τους παράγοντες που συνδέονται άρρηκτα στην αρχαιοελληνική οντολογία-μεταφυσική. Ενδεικτικά να αναφέρουμε, ότι ο Θεός των Ελλήνων εντοπίζεται οντολογικά στο αμετάβλητο νοητό-πνευματικό Είναι (στις Πλατωνικές Ιδέες-μορφές και στον Αριστοτελικό θεϊκό-Νου). Όσον αφορά την κοσμολογία, ο Πλάτωνας στον μύθο που κλείνει τον διάλογο ''πολιτικόν'', περιγράφει την περιστροφή της κοσμικής σφαίρας, πρώτα κατά μια συγκεκριμένη φορά και για μια μακρά χρονική περίοδο και μετά, για μια αντίστοιχη χρονική περίοδο, η περιστροφή συντελείται με αντίθετη φορά. Με τους Στωικούς, η κυκλική δομή του ιστορικού χρόνου κατοχυρώνεται σαφέστερα. Η ελληνική σύλληψη της ιστορικότητας ανανεώθηκε κατά τον 18ο αιώνα με τον Vico, για τον οποίο ο ιστορικός χρόνος εκφράζεται με συνεχείς κυκλικές πορείες. Το νέο στοιχείο που πρόσθεσε ο Vico σε σχέση με την κλασική άποψη των Στωικών, συνίσταται στο ότι κάθε νέος κύκλος που εκφράζει την ακμή και την παρακμή ενός πολιτισμού, δε συμπίπτει ακριβώς με τον προηγούμενο, αλλά επεκτείνεται σε σχέση μ'αυτόν. Έτσι, το δομικό πρότυπο του Vico για τον ιστορικό χρόνο μπορεί να χαρακτηριστεί ελικοειδές..

Όπως είπαμε, στην αρχαιοελληνική σκέψη, η ιστορία υποτάσσεται στην ιερότητα της ένθεης φύσης του κόσμου και στην κυκλική αντίληψη του χρόνου που συμβόλιζε την τελειότητα και την αρμονία. Η αρχαιοελληνική σκέψη στοχάζεται τον ανθρώπινο τρόπο ύπαρξης, κυρίως, μέσα στο φυσικό σύμπαν και επιφυλάσσει ελάχιστο ενδιαφέρον για τον ιστορικό χρόνο. Θεμελιώδης μέριμνα της ανθρωποκεντρικής προβληματικής ήταν η εξερεύνηση και η κατανόηση της ανθρώπινης κατάστασης στις πολυδιάστατες εκδηλώσεις της,

με πρόθεση να αποδωθεί στην άνθρώπινη μοίρα μια θέση στον αιώνιο κόσμο της φύσης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ο Θουκυδίδης που στο έργο του "Πελοποννησιακός Πόλεμος", υπογραμμίζει ότι άφησε στους μεταγενέστερους «ένα διαρκές μνημείο», το οποίο θα μπορούσε να χρησιμεύσει «σ΄όποιον θα ήθελε να σχηματίσει μια σαφή ιδέα για τα περασμένα και να προδικάσει τα γεγονότα τα οποία θα επαναληφθούν ως συνέπεια των ανθρώπινων υποθέσεων». Η στάση του Θουκυδίδη απέναντι στα ιστορικά πράγματα κατανοείται μέσα στο πλαίσιο του αισθήματος της μοίρας που δονούσε την αρχαιοελληνική τραγωδία και πιο συγκεκριμένα, στην θεϊκή ανθρωπογονία του Αισχύλου και την ανθρωπολογία του Σοφοκλή. Επιγραμματικά, να αναφέρουμε ότι, όπως ο Θουκυδίδης έτσι και ο Σοφοκλής υποστηρίζει ότι η διττή φύση της ανθρώπινης ψυχής, το κακό και το εσθλόν, πάντα θα συνοδεύουν τον άνθρωπο, ανεξάρτητα από τα υλικά και πνευματικά επιτεύγματα και τη συσσώρευση δύναμης. «Ηθική πρόοδος» δεν επιτελείται μέσω της αύξησης της δύναμης και αυτή η καταληκτική απόφανση επικυρώθηκε εμφαντικά από την ιστορική εμπειρία του 20ου αιώνα. Αλλά και ο Αισχύλος αναγνωρίζει την αντινομική φύση της ανθρώπινης ψυχής ο Προμηθέας, στον ομώνυμο μύθο, διδάσκει στους ανθρώπους την αλήθεια: ότι είναι ανυπέρβλητα θνητοί και για να αντιμετωπίσουν αυτή τη «νόσο», όπως λέει ο «χορός», τους χορήγησε ένα φάρμακο, τις «τυφλάς ελπίδες», με τα οποίες θα αντικρούσουν την αβάσταχτη γνώση της θνητότητάς τους. Οι ελπίδες βέβαια αυτές είναι μάταιες μιας και το μέλλον είναι άγνωστο και αβέβαιο και οι θεοί φθονεροί. Η αισχύλεια ανθρωπογνωσία θέτει σε ανταγωνιστική σχέση τη γνώση του θανάτου και την τυφλή ελπίδα, ως πράξη/ποίηση, μετουσιώνοντας την πραγματικότητα της αντινομίας σε δυνατότητα για δημιουργία. Το ίδιο και η ανθρωπολογία του Σοφοκλή, η οποία υπογραμμίζει τη δεινότητα του ανθρώπου που γνωρίζοντας τη θνητότητά του, δε σταματά να «χωρεί, να αποτρύεται, να άγει, να κρατεί και να διδάσκεται». Έτσι λοιπόν και η αρχαιοελληνική τραγωδία, ριζικότερη στον στοχασμό της για το αίνιγμα της ζωής και της ψυχής από την φιλοσοφία, δεν αναγνωρίζει κρυφό ή φανερό νόημα στην ιστορία, αφού η φύση έχει προικίσει τον άνθρωπο με μια δισυπόσταση δομή που επαναλαμβάνεται αέναα με ποικίλες μορφές και σε διάφορες εντάσεις. Αξίζει να σημειώσουμε, ότι στην αρχαιοελληνική σκέψη, η βεβαίωση της αμετάκλητης και τελεσίδικης θνητότητας του ανθρώπου, επαναλαμβάνεται σε κάθε πνευματική εκδήλωση. Η θνητότητα είναι η μόνη βεβαιότητα, ως εκ τούτου ο στοχασμός προσκτάται ηθικό έρεισμα. Έτσι, στην αρχαιοελληνική σκέψη, από τη μια το γεγονός ότι οι ανθρώπινες υποθέσεις και οι

ανθρώπινες σχέσεις προσπαθούν να εναρμονιστούν με την ένθεη φύση του Λόγου που διέπει το φυσικό σύμπαν και από την άλλη, η επίγνωση της θνητότητας που τούς διδάσκει την αποδοχή του αναπόφευκτου, όχι μοιρολατρικά αλλά δημιουργικά, αποκλείουν την ιδέα της ιστορικής προόδου, της ανάπτυξης και του νοήματος στην ιστορία.

Για τον Αριστοτέλη, «αρκετά πράγματα έχουν φύση περισσότερο θεία από τον άνθρωπο όπως για παράδειγμα, τα πιο φανερά (φανερώματα) από τα όντα που αποτελούν τον κόσμο» και εννούσε τα άστρα. Ο Πλωτίνος, επίσης, υποστηρίζει ότι όταν ασχολούμαστε αποκλειστικά με το ειδικά ανθρώπινο, κινδυνεύουμε να απωλέσουμε την επαφή μας με το Αγαθό που εμπνέει τον κόσμο και το οποίο είναι η μοναδική μας εγγύηση απέναντι στο άλογο μηδέν που μας απειλεί συνεχώς. Στις παραπάνω θέσεις, αποκαλύπτεται ότι το ερώτημα για το αν η ιστορία έχει ένα νόημα ή εμφορείται από τη δική της αυτοτελή λογική, η οποία νοηματοδοτεί το ανθρώπινο είναι, καθίσταται α-νόητο. Αλλά και οι ασιατικές και ανατολικές κοσμογονίες διέπονται από τον ίδιο λογικό πυρήνα στις αντιλήψεις τους για το χρόνο: ο ανθρώπινος μικρόκοσμος αντιστοιχεί στον μακρόκοσμο, ό,τι είναι και ό,τι πρέπει να είναι ταυτίζεται μ΄ αυτόν. Η κυκλική αντίληψη του χρόνου, η θρησκευτική λατρεία του κόσμου και η συμμετοχή στην αιωνιότητα του φυσικού κόσμου, απέτρεπε τη ρήξη με τον φυσικό κόσμο και την είσοδο της ιστορίας στο κοσμικό γίγνεσθαι. Απουσιάζει η ιδέα της προόδου και της εσχατολογικής ανάπτυξης άλλωστε το σύμβολο του κύκλου υποδηλώνει την αιώνια επανάληψη του Ιδίου.

Η Γενεαλογία της Ιστορικής Συνείδησης - Υπαγωγή του Κόσμου στην εσχατολογική Ιστορία

Από την ελληνικής έμπνευσης θεώρηση της ιστορίας, ως ενός ρυθμικά επαναλαμβανόμενου συνεχούς, αντιτίθεται η εβραϊκής έμπνευσης σύλληψη της δομής του ιστορικού χρόνου που θεωρεί ότι η ιστορία έχει αρχή και τέλος, το οποίο τέλος συμπίπτει με το τέλος του κόσμου. Σε αντίθεση με τους Έλληνες που αναζητούσαν τον Θεό στο αμετάβλητο πνευματικό Είναι και ατις ιδέες, οι Εβραίοι προφήτες «υπήρξαν οι πρώτοι που ανακάλυψαν το νόημα της ιστορίας ως της επιφάνειας του Θεού», σύμφωνα με τον θρησκειοφιλόσοφο Ελλιάντε. Ο Θεός των Εβραίων αποκαλύπτεται μέσα στην

ιστορία και η «ιστορία, σύμφωνα με την Π.Δ. είναι μια κίνηση μ'έναν σκοπό που καθορίστηκε από τον Θεό», σημειώνει ο θρησκειολόγος Μπόμερ. Με τον χριστιανισμό αυτή η αντίληψη κλιμακώνεται: «ο χριστιανισμός προχωρεί ακόμα πιο πολύ στην αξιολόγηση του ιστορικού χρόνου. Επειδή ο Θεός ενσαρκώθηκε, ανέλαβε μια ανθρώπινη ύπαρξη, ιστορικά προσδιορισμένη, η ιστορία έγινε δεκτική αγιοποιήσεως... η ιστορία αποκαλύπτεται ως η νέα διάσταση της παρουσίας του Θεού μέσα στον κόσμο».

Η ιστορία, σύμφωνα με την Παλαιά Διαθήκη, είναι μια κίνηση μ'έναν σκοπό που καθορίστηκε από τον Θεό και από αυτό συνάγεται ότι η εσχατολογία συνυφαίνεται με την εβραϊκή θρησκευτικότητα, όπως κατά αναλογία, ο Έλληνας της κλασικής αρχαιότητας νοηματοδοτούσε την πράξη του στα πλαίσια της αμετάβλητης υπερβατικότητας. Μπορούμε να ισχυριστούμε, όπως σημειώνει ο θρησκειολόγος Koller ότι «η Δημιουργία κατά τη θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης είναι εσχατολογική» ή όπως ισχυρίζονται οι εβραιολόγοι «η δημιουργία είναι ιστορία» και όχι κόσμος ή φύση. Το πιο ενδιαφέρον γνώρισμα του ιουδαϊκού κοσμοειδώλου είναι η έμφαση στη Δημιουργία, η οποία ενέχει την καινοτομία, το απρόβλεπτο και το ανεπανάλητο: «η ανάδυση του καινού είναι η σφραγίδα της δημιουργίας», σημειώνει ο Tresmontant.

Η εσχατολογική οντολογία συνιστά την κατ'εξοχήν θρησκειολογική ιδιαιτερότητα του ιουδαιοχριστιανισμού. Αυτό σημαίνει, ότι η εσχατολογία αποτελεί το αμετάθετο και ανυπέρβλητο οντολογικό όριο που διακρίνει τον ιουδαιοχριστιανισμό από κάθε άλλη μορφή θρησκευτικότητας. Πριν προχωρήσουμε, ας ορίσουμε την εσχατολογία ως ο περί εσχάτων λόγος, που σημαίνει ο λόγος περί του χρόνου και της ιστορίας, μέλλοντος και εσχάτων. Η εσχατολογική οντολογία του ιουδαιο-χριστιανισμού, η οποία θεωρεί τον Θεό δημιουργό του χρόνου, θεμελιώνει τη μεταφυσική της στην παραδοχή ότι η ιστορία συνιστά τον ορίζοντα της αλήθειας και του νοήματος των όντων.

Κοινός παρανομαστής ιουδαισμού και χριστιανισμού είναι η εσχατολογική οντολογία, όμως, η εβραική εσχατολογία έχει ως εστία αναφοράς του ιστορικού χρόνου, το μέλλον με την έλευση του Μεσσία, ενώ η χριστιανική εσχατολογία έχει δύο εστίες αναφοράς του ιστορικού χρόνου: η μια στο παρελθόν (Ενσάρκωση, Πρώτη Παρουσία) και η άλλη στο μέλλον (Κρίση, Δευτέρα Παρουσία). Αντί για τη μονοδιάστατη ιουδαική εσχατολογία, η χριστιανική εσχατο-

λογία έχει δυσδιάστατη θεολογία με διαλεκτική ένταση ανάμεσα στις δύο Παρουσίες. Αν ο χρόνος για τον Εβραίο αναπαρίσταται με μια ευθεία γραμμή ή ένα βέλος για τον ιουδαίο χριστιανό αναπαρίσταται με κοχλία, ο οποίος διανύει επάλληλες κυκλικές κινήσεις, αλλά κινείται ευθύγραμμα και εξελίσσεται μολονότι φαίνεται να περιστρέφεται γύρω από τον άξονά του.

Αυτό που αναδύεται για πρώτη φορά με τη χριστιανική εμπειρία είναι μια νέα αντίληψη της εσχατολογίας, υπό την έννοια ότι η αυθεντική χριστιανική σχέση με τη Δευτέρα Παρουσία, με τη δεύτερη έλευση του Χριστού διαμέσου της οποίας αποκαλύπτεται το τέλος του χρόνου, δεν είναι η προσμονή ενός μελλοντικού γεγονότος, αλλά η ετοιμότητα και η επαγρύπνηση για την επικείμενη έλευση. Η σχέση με τη Δευτέρα Παρουσία δεν μετατίθεται στο μέλλον, αλλά αναλαμβάνεται στο παρόν, το ερώτημα του «πότε θα συμβεί;» μετασχηματίζεται στο ερώτημα του «πώς να ζήσουμε;» και η απάντηση στο ερώτημα απαιτεί μια ρηξικέλευθη διαθεσιμότητα. Η αρχέγονη χριστιανική εμπειρία δεν συνίσταται στο γεγονός της πίστης για την επικείμενη έλευση της συντέλειας του κόσμου, ούτε διερευνά το περιεχόμενο της αποκάλυψης που θα συμβεί, αλλά ούτε αναρωτιέται πόσος χρόνος μας απομένει μέχρι να εκδηλωθεί το αναπότρεπτο. Η πρωταρχική σχέση της χριστιανικής εμπειρίας με το χρόνο δεν είναι ποσοτική και θεωρητική, αλλά κατανοείται στην προοπτική της εσωτερικής της πραγμάτωσης. Δεν επιχειρεί να αναπαραστήσει «αντικειμενικά» την ύπαρξη, διαμέσου χρονολογικών οροσήμων και μετρήσιμων περιεχομένων, ζεί το αναπότρεπτο της συντέλειας ως δυνατότητας της κάθε στιγμής. Έτσι η ζωή είναι επιρρεπής στην απροσδιοριστία του μέλλοντος και στον αδάμαστο χαρακτήρα του χρόνου. Αυτό σημαίνει ότι η εμπειρία της αρχέγονης χριστιανικής ζωής αντιλαμβάνεται την ολότητα του χρόνου, καιρικά, με την έννοια ότι κάθε στιγμή είναι στιγμή απόφασης που κρίνει το μέλλον, την αιώνια ζωή. Έτσι προσδιορίζει τη σχέση της με το χρόνο ως σχέση αέναης πραγμάτωσης, η οποία διενεργείται από τις αποφάσεις που λαμβάνονται και την αποδοχή της ευθύνης για τις συνέπειες που συνεπάγονται.

Αυτό που αναδύεται για πρώτη φορά με τη χριστιανική εμπειρία είναι μια νέα αντίληψη της εσχατολογίας, υπό την έννοια ότι η αυθεντική χριστιανική σχέση με τη Δευτέρα Παρουσία, με τη δεύτερη έλευση του Χριστού διαμέσου της οποίας αποκαλύπτεται το τέλος του χρόνου, δεν είναι η προσμονή ενός μελλοντικού γεγονότος, αλλά η ετοιμότητα και η επαγρύπνηση για την επικείμενη έλευση. Η

σχέση με τη Δευτέρα Παρουσία δεν μετατίθεται στο μέλλον, αλλά αναλαμβάνεται στο παρόν, το ερώτημα του «πότε θα συμβεί;» μετασχηματίζεται στο ερώτημα του «πώς να ζήσουμε;» και η απάντηση στο ερώτημα απαιτεί μια ρηξικέλευθη διαθεσιμότητα. Η αρχέγονη χριστιανική εμπειρία δεν συνίσταται στο γεγονός της πίστης για την επικείμενη έλευση της συντέλειας του κόσμου, ούτε διερευνά το περιεχόμενο της αποκάλυψης που θα συμβεί, αλλά ούτε αναρωτιέται πόσος χρόνος μας απομένει μέχρι να εκδηλωθεί το αναπότρεπτο. Η πρωταρχική σχέση της χριστιανικής εμπειρίας με το χρόνο δεν είναι ποσοτική και θεωρητική, αλλά κατανοείται στην προοπτική της εσωτερικής της πραγμάτωσης. Δεν επιχειρεί να αναπαραστήσει «αντικειμενικά» την ύπαρξη, διαμέσου χρονολογικών οροσήμων και μετρήσιμων περιεχομένων, ζεί το αναπότρεπτο της συντέλειας ως δυνατότητας της κάθε στιγμής. Έτσι η ζωή είναι επιρρεπής στην απροσδιοριστία του μέλλοντος και στον αδάμαστο χαρακτήρα του χρόνου. Αυτό σημαίνει ότι η εμπειρία της αρχέγονης χριστιανικής ζωής αντιλαμβάνεται την ολότητα του χρόνου, καιρικά, με την έννοια ότι κάθε στιγμή είναι στιγμή απόφασης που κρίνει το μέλλον, την αιώνια ζωή. Έτσι προσδιορίζει τη σχέση της με το χρόνο ως σχέση αέναης πραγμάτωσης, η οποία διενεργείται από τις αποφάσεις που λαμβάνονται και την αποδοχή της ευθύνης για τις συνέπειες που συνεπάγονται.

Ο ψυχολογικός χρόνος του Αυγουστίνου

Στους πρώιμους μεσαιωνικούς χρόνους, ο άγιος Αυγουστίνος εισάγει και εδραιώνει στη μεσαιωνική διανόηση, την ιουδαιοχριστιανική αντίληψη της ιστορίας, η οποία εδράζεται στην κοσμολογία της θείας βούλησης και η οποία θα θεμελιώσει την ιδέα της γραμμικής προόδου, όπως και της ιστορικότητας του ανθρώπου, ως θεμελιώδους χαρακτηριστικού της υπαρξιακής δομής του. Στον άγιο Αυγουστίνο, η θεολογική αντίληψη του ιστορικού χρόνου διαφέρει θεμελιακά από την Αριστοτέλεια κοσμολογική περιγραφή του χρόνου, δηλαδή μέσω των αντικειμένων και της περιοδικής κίνησης των ουράνιων σωμάτων. Στον Αυγουστίνο, ο χρόνος είναι σχέση ανάμεσα σε γεγονότα και δεδομένου ότι τα πάντα έρχονται και παρέρχονται εξαιτίας της Θεϊκής δράσης, όλα ενέχουν την παρελθούσα και τη μελλοντική ύπαρξη. Όμως τα γεγονότα, οι σχέσεις τους και η γνώση τους εγγράφονται στην ανθρώπινη μνήμη. Όπως γράφει στις ''εξομολογήσεις'' του: «Ίσως θα είναι ακριβές να πούμε

ότι υπάρχουν τρεις χρόνοι, ένα παρόν των παρελθόντων πραγμάτων, το παρόν των παρόντων πραγμάτων και το παρόν των μελλοντικών πραγμάτων. Στην ψυχή υπάρχουν αυτές οι τρεις πλευρές του χρόνου και δε βλέπω πουθενά αλλού. Το παρόν θεωρώντας το παρελθόν είναι μνήμη». Η μνήμη είναι στην ανθρώπινη ψυχή. Για τον Ιερό Αυγουστίνο οι τρεις διαστάσεις του χρόνου (παρελθόν-παρόν-μέλλον) είναι παρούσες στη μνήμη, δηλαδή οι τρεις διαστάσεις ενοποιούνται στο παρόν, που το εγγυάται η αιώνια και άπειρη παρουσία του Θεού.

Στην Αυγουστίνεια οντο-θεολογία, ο κύκλος γνώση-χρόνος-μνήμη περαιώνεται με την ασάφεια της ανθρώπινης ύπαρξης: «Ο άνθρωπος είναι ένα μικρό μέρος της Δημιουργίας Σου και επιθυμεί να Σε ευχαριστήσει ...αλλά τι προηγείται να αποφανθώ σε Σένα ή να Σε ευχαριστήσω και αν η Γνώση Σου προηγείται του καλέσματός Σου. Αλλά αυτός που Σε καλεί δε σε γνωρίζει». Η κλήση του Θεού είναι η κεντρική έννοια και αυτή μετουσιώνεται σε πράξη πίστης προς τον Θεό. Συνεπώς, η σχέση του ανθρώπου με τον Θεό δεν είναι μια εξωτερική σχέση, αλλά μια σχέση που ορίζει τη ψυχή του ανθρώπου. Η κλήση είναι κλήση του Γνωρίζοντος Θεού «χωρίς Εσένα ό,τι υπάρχει δε θα υπήρχε». Αυτός ο καθορισμός της ανθρώπινης ύπαρξης από τον Θεό προσλαμβάνει προσωπικά χαρακτηριστικά, «δε θα είχα ύπαρξη αν Εσύ δε βρισκόσουν μέσα μου». Η οντολογία της ανθρώπινης ύπαρξης, την οποία ορίζει ο Θεός, αποκτά μια ηθική θεμελίωση, μετατρέπεται σε μια σχέση της μορφής Εσύ-εγώ. Στις "εξομολογήσεις", ο Αυγουστίνος διαφωτίζει περαιτέρω τη σχέση του Θεού με τον άνθρωπο ρωτώντας: «Τι αγαπώ, όταν αγαπώ τον Θεό; Τα υλικά ή τα άυλα;» και απαντά, ο εξομολογούμενος, τα άυλα. Ρωτά ποιο είναι το αντικείμενο της αγάπης του και διερευνά αν αντικείμενο αυτής της αγάπης είναι τα δομικά στοιχεία της φύσης των προσωκρατικών όπως η Γη κ.λ.π. Απαντά αρνητικά, για να αναφωνήσει τελικά: «Εγώ είμαι άνθρωπος», ο οποίος όμως, διαθέτει εσωτερική και εξωτερική φύση, από τις οποίες υπερτερεί η εσωτερική. Η εσωτερική ύπαρξη του Αυγουστίνου αποτελεί το κεντρικό γνωσιοθεωρητικό υποκείμενο και φορέα του χρόνου, το οποίο είναι εγγενώς συνδεδεμένο με τον Θεό. Στις παραπάνω αναφορές, θεμελιώνεται όχι απλώς μια χριστιανική θεωρία της γνώσης, αλλά και μια ανθρωπολογία, η οποία θεμελιώνεται στην αναπαράσταση. Οι Νεώτεροι Χρόνοι θα αξιοποιήσουν την έννοια της αναπαραράστασης και θα την εγκαθιδρύσουν σε κυρίαρχο γνωσιοθεωρητικό και μεθοδολογικό πρότυπο.

Κάνοντας μια παρατήρηση με ευρύτερες επιπτώσεις, θα λέγαμε ότι στη σκέψη του Αυγουστίνου, ανιχνεύεται μια στάση δυσπιστίας και προφύλαξης εναντίον της ιδεοληψίας των κλασικών φιλοσόφων της Αρχαιότητας. Συγκεκριμένα, της πλατωνικής και Αριστοτελικής εμμονής του «σκέπτεσθαι» στο θεωρώ [ετυμολογικά από το θέα (θέαμα) + οράω (βλέπω) θεωρός θεωρία], που σημαίνει συγχρόνως «κοιτάζω» «αντιλαμβάνομαι», «κρίνω», «κατανοώ», «ερμηνεύω γεγονότα ορισμένης κατηγορίας». Βέβαια, όλη η δυτική φιλοσοφία και επιστήμη «θεωρεί» την «αντικειμενική» ουσία των πραγμάτων, παρατηρεί το Είναι-Πραγματικό, ως ά-χρονη παρουσία, το οποίο αποκαλύπτεται και γίνεται αντιληπτό με το μάτι που το αναπαριστά ισομορφικά ή δυναμικά.

Ο Αυγουστίνος αντικαθιστά το «θεωρείν» με το «βιώνειν» με μια ολοκληρωτική αφοσίωση και υπομονή, η οποία υπαινίσσεται την κατανόηση του Θεού-Είναι ως Χρόνου. Αλλά και ο μεταρυθμιστής θεολόγος Martin Luther, αντιλαμβάνεται το Είναι ως χρονικό και χρονοποιητικό, το οποίο δεσμεύει και εμβαπτίζει την ατομική ψυχή στον χρόνο μέσω της πραγματικής ιστορικής εμπειρίας. Δε ζούμε «μέσα στον χρόνο», ως ο χρόνος να ήταν κάποια ανεξάρτητη και αφηρημένη ροή, ξένη προς το είναι μας. Για τον Luther, το ζούμε «μέσα στον χρόνο» και «ζούμε τον χρόνο» είναι δύο όροι που συνυπάρχουν αδιαχώριστα. Ενώ στην κλασική μεταφυσική, από τον Πλάτωνα και εντεύθεν, η διερεύνηση του Οντος, η ουσία του μέσα ή πίσω από την παρουσία, είναι μια αναζήτηση για αυτό που διατηρείται αμετάβλητο, αιώνιο, ά-σχετο από τη ροή του χρόνου και της αλλαγής, στη χριστιανική Θεολογία, λόγω της Ενανθρώπισης του Θεού και της επιστροφής του μέσω του Υιού του, παρατηρούμε την ανάδειξη της ιστορικότητας του χρόνου στο γίγνεσθαι της σκέψης και του κόσμου. Ο Χριστιανισμός του Αυγουστίνου εσωτερίκευσε το Θεϊκό πνεύμα και τις ηθικές αξίες του -σε αντίθεση με τους αρχαίους Έλληνες που το έβλεπαν να εμφανίζεται στον κόσμο της φύσης- και το ρίζωσε στα βάθη της ύπαρξης-εσωτερικότητας. Το μεταφυσικό ενδιαφέρον μετατοπίστηκε από τη σφαίρα της φυσικής γνώσης στη γνώση της ψυχικής ζωής. Η αναζήτηση της αυτογνωσίας και η βίωση της εσωτερικής εμπειρίας αποτελούν τους πυλώνες της Αυγουστίνειας ψυχολογίας. Επίσης, η θεμελίωση της γνώσης στη βεβαιότητα της ψυχής για τον εαυτό της, η οποία πηγάζει από την αμφιβολία, νοηματοδοτεί τη θεολογική σκέψη σε ανθρωπολογικά πλαίσια. Η βεβαιότητα λοιπόν, που έχει η ψυχή για τον εαυτό της, θεωρείται πιο ασφαλής απ΄όλες τις εμπειρίες είναι το θεμελιακό γεγονός της εσωτερικής αντίληψης, χάρη στο οποίο

η αντίληψη πλεονεκτεί από γνωσιοθεωρητική άποψη σε σχέση με την αισθητηριακή αντίληψη. Απ΄αυτή τη γνωσιοθεωρητική στάση, προέκυψε το cogito ergo sum του Descartes, η αυτογνωσία δηλαδή του υποκειμενικού-πνευματικού όντος, το οποίο εμφανίζεται ως πρωταρχική βεβαιότητα ως κάτι αυτόνοητο και πέρα από κάθε αμφισβήτηση. Βέβαια στον Descartes, η πρόταση cogito ergo sum δεν έχει τόσο τη σημασία μιας εσωτερικής εμπειρίας όσο την έννοια μιας πρωταρχικής λογικής αλήθειας, δεν έχει τόσο την προφάνεια του διαλογισμού όσο της άμεσης ενορατικής βεβαιότητας.

Τον Αυγουστίνειο ανθρωπολογικό δυϊσμό ψυχής και σώματος θα αξιοποιήσουν οι νομιναλιστές και οι ονοματοκράτες για να αναπτύξουν έναν ψυχολογικό-γνωσιοθεωρητικό ιδεαλισμό. Ο κόσμος της ψυχής είναι διαφορετικός από τον κόσμο των πραγμάτων και ό,τι βρίσκεται στον ψυχικό χώρο είναι απείκασμα για κάτι αντίστοιχο που βρίσκεται στον φυσικό χώρο. Τα πράγματα είναι διαφορετικά από τις παραστάσεις μας γι' αυτά. Σ΄αυτές τις θέσεις εντοπίζονται οι απαρχές της βρετανικής εμπειριστικής γνωσιοθεωρίας του 17ου και 18ου αιώνα.

Στον βαθμό όμως, που ο κόσμος του υποκειμενικού πνεύματος παρουσιάζεται διαφορετικός από τον κόσμο των υλικών σωμάτων και τον χώρο της έκτασης, αυξάνουν οι δυσκολίες ως προς τη δυνατότητα να γίνει γνωστός ο υλικός κόσμος. Η διαπίστωση συνάγεται από την εξέλιξη της μεταφυσικής σκέψης και μετά από τον Descartes επαναλήφθηκε με διαφορετικές μορφές τόσο στο «ηπειρωτικό», ορθολογιστικό όσο και στο «βρετανικό», εμπειρικό και αισθησιαρχικό ρεύμα των νεώτερων χρόνων. Η γνωσιολογία της νεώτερης μεταφυσικής φιλοσοφίας αναγνωρίζει μια υπεροχή της εσωτερικής εμπειρίας, εξαιτίας της οποίας γίνεται προβληματική η γνώση του εξωτερικού κόσμου. Η ετερογένεια του εσωτερικού και εξωτερικού κόσμου προσφέρει στο ανθρώπινο πνεύμα την αίσθηση ότι είναι κάτι ξεχωριστό έναντι του εξωτερικού κόσμου, από την άλλη όμως, του δημιουργεί αβεβαιότητα και αδυναμία προσανατολισμού σ΄έναν κόσμο που είναι ξένος. Η δομική προβληματική της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού είναι ο απόηχος της εμβάθυνσης του πνεύματος στον εαυτό του, της αποδέσμευσης της συνείδησης από τον εξωτερικό κόσμο, στην οποία είχε καταλήξει η ελληνιστική σκέψη και είχε αναβιώσει και συστηματοποιήσει η ψυχολογία της εσωτερικής εμπειρίας που είχε αναπτύξει ο Αυγουστίνος. Έτσι, μεταβαίνουμε από τον αρχαιοελληνικό ανθρωπολογικό τύπο που «θεωρεί», στον χριστιανικό άνθρωπολογικό τύπο που βιώνει την

εσωτερικότητα και εν τέλει, στον νεωτερικό ανθρωπολογικό τύπο που αναστοχάζεται την υποκειμενικότητα του.

Η ανάδειξη της βούλησης ως το ουσιωδέστερο στοιχείο της ψυχής, μαζί με την παράσταση και την κρίση, διαμορφώνουν τον κοσμοθεωρητικό ορίζοντα του Αυγουστίνειου στοχασμού. Η ενεργητικότητα της βούλησης που απαιτείται για τη γήινη ζωή και η μετατόπιση της ηθικής αποτίμησης στην εσωτερική σφαίρα του φρονήματος προαναγγέλουν την ανθρωπολογία και την ψυχολογία του σύγχρονου ανθρώπου. Όμως ο Αυγουστίνος, προσπαθεί να συμφιλιώσει αντιθέσεις χωρίς να το επιτυγχάνει από τη μια την αιωνιότητα του Θείου Λόγου, η οποία προϋποθέτει την άρση της ατομικής βούλησης και από την άλλη τη χρονικότητα και τη δράση της ατομικής βούλησης. Για τη ζωή που ξετυλίγεται μέσα στη χρονικότητα απαιτείται η ολοκληρωτική και ασίγαστη ένταση της ψυχής, η οποία βούλεται και δρα στην αιώνια ζωή η ψυχή θα βρει τη γαλήνη στην αλήθεια του Θεού που είναι η απόλυτη αγάπη. Έτσι, ο Αυγουστίνος αναγνωρίζει κυριαρχική θέση στην ατομική βούληση (βουλησιαρχικός ατομισμός), αλλά διατηρεί και το αριστοτελικό-νεοπλατωνικό στοιχείο της αιωνιότητας του Θείου Λόγου. Αυτή η εσωτερική αντίθεση αναπτύσσεται στους στοχαστικούς προβληματισμούς του μεσαίωνα. Οι θεολόγοι που σ΄όλες τις περιόδους του μεσαίωνα, είχαν να αντιμετωπίσουν τη δυσκολία τού να συμβιβάσουν τη θεϊκή παντογνωσία με την ανθρώπινη ελευθερία, συχνά υποστήριζαν ότι δεν υφίσταται πρόβλημα, γιατί οι άνθρωποι δρουν μέσα στον χρόνο, ενώ η γνώση του Θεού βρίσκεται έξω από τον χρόνο.

Η θεολογία της ιστορίας μήτρα των φιλοσοφιών της ιστορίας - Η Ιστορία ως παρουσία του Λόγου στις Φιλοσοφίες της Προόδου

Για τη χριστιανική παράδοση, ο κόσμος εμψυχώνεται από τον Θεϊκό Λόγο και την Προνοιακή του Φύση, η ιστορία κατανοείται ως συνεχής αγωγή του ανθρώπινου είδους και προσλαμβάνει εσχατολογικό χαρακτήρα. Η ιστορία εμψυχώνεται από το χριστιανικό Θεϊκό πνεύμα, το οποίο διαπαιδαγωγεί προοδευτικά την ιστορία της ανθρωπότητας. Η ανθρωπότητα διανύει διαδοχικά στάδια ανάπτυξης και ολοκλήρωσης του σχεδίου που έχει εκπονήσει ο Θεϊκός Λόγος. Από την αμαρτία και το σκότος που ακολούθησε την πτώση, μεταβαίνουμε με γραμμικό τρόπο (ευθεία τεθλασμένη θα ήταν πιο εύ-

στοχη αναγωγή), στην αποκάλυψη, τη συγχώρεση και το φως της ανάστασης.

Από την Αναγέννηση μέχρι και τον Διαφωτισμό έχουμε την αναβίωση μιας εξιδανικευμένης, «λαμπρής» και «φωτεινής» Αρχαιότητας και την υποτίμηση των Μεσαιωνικών Χρόνων στους οποίους αποδίδεται ο χαρακτηρισμός «σκοτεινών» και «παρακμιακών» χρόνων. Βέβαια, αυτοί οι αξιολογικοί χαρακτηρισμοί κατασκευάζονται και νοηματοδοτούνται μέσα στο ιστορικό χωροχρονικό πλαίσιο της αποδόμησης της θεολογικής κοσμοεικόνας από τις ανερχόμενες πνευματικές και πολιτικές δυνάμεις, οι οποίες εγκαινιάζουν την εποχή των «Νέων» Χρόνων.

Από τη θεολογική αντίληψη για την ιστορική εξέλιξη, δηλαδή από το τριαδικό φιλοσοφικο-ιστορικό εσχατολογικό δομικό πρότυπο του ιουδαιοχριστιανισμού, προέκυψε στους Νεώτερους Χρόνους, ένα τριαδικό φιλοσοφικο-ιστορικό σχήμα (Lessing, Condorcet, Montesquieu, Auguste Comte, Saint-Simon, Rousseau κυρίως όμως, Hegel και Marx), το οποίο είναι δομικά ομόλογο με το θεολογικό σχήμα, αλλά με ριζικά διαφορετικό περιεχόμενο. Το δομικό αυτό σχήμα δεν αναμένει την ευτυχή λύση των οδυνηρών ιστορικών αντιθέσεων με τη Δευτέρα Παρουσία του Θεού, αλλά πιστεύει ακράδαντα στην έλευση της βασιλείας του Ανθρώπινου Λόγου, η οποία επέχει θέση λυτρωτή των ιστορικών βασάνων και αποκατάστασης της αποπροσανατολισμένης και παραπλανημένης ανθρώπινης μοίρας. Το τριαδικό οντο-μυθο-θεο-λογικό βιβλικό σχήμα: Παράδεισος-Πτώση-Ανάσταση μετασχηματίζεται στο «οντο»-μυθο-τεχνο-λογικό φυσικο-ιστορικό σχήμα: «αθώα εποχή»-αλλοτρίωση-ελευθερία. Και οι δύο γραμμικές κατανοήσεις του γίγνεσθαι της ιστορίας (χριστιανική - φυσικο-ιστορική), θεωρούν εκ των πραγμάτων μια μυθική ή και λογική αρχή που κατατείνει σ'ένα τέλος ή ένα σκοπό. Ο μύθος για την καταγωγή του γίγνεσθαι εκδηλώνεται μέσα στην ενέργεια της γλώσσας. Η αναζήτηση της καταγωγής γίνεται με την πεποίθηση ότι στο απώτατο παρελθόν υπήρξε μία πρωταρχική αλήθεια ή μία ιδανική συνθήκη ευτυχίας και ευζωίας. Η αναδρομική προσέγγιση αντιμετωπίζει το παρελθόν πότε ως ειδυλιακό και πότε ως σκοτεινό που σταδιακά φωτίζεται. Η προδρομική προσέγγιση αντιμετωπίζει το μέλλον πότε ως ολέθριο και καταστροφικό και πότε ως σωτήριο και λυτρωτικό. Το παρόν πάντοτε θεωρείται ότι βρίσκεται σε κρίση και μεταβατικό. Αυτή η τριμερής κατανόηση του χρόνου (παρελθόν, παρόν, μέλλον) εδραιώνεται στη μεταφυσική ηθική διχοτόμηση, του καλού και του κακού.

Ανάλογα με την ηθική προοπτική θεώρησης του γίγνεσθαι, προσβλέπουμε σ΄ένα ουτοπικό ή και εσχατολογικό θετικό ή αρνητικό ιδεώδες του γίγνεσθαι που ολοκληρώνει την ιστορία. Όμως, το γίγνεσθαι του κόσμου που προηγείται της ανθρώπινης ιστορίας και τη διαδέχεται, είναι ένας χρόνος της Ολότητας του Χρόνου και όχι της αιωνιότητας.

Η νοσταλγία του παρελθόντος, των μυθικών παραδείσων, των χρυσών αιώνων, το ωκεάνειο συναίσθημα της μητρικής ζωής, η αθωότητα των βρεφικών και παιδικών χρόνων, δεν αποτελούν παρά μια εξειδανικευμένη εικόνα των δυσκολιών, των βασάνων και των οδυνών του παρόντος και των πρσδοκιών για το μέλλον. Το παρελθόν ιστορικοποιείται στο παρόν με τις αφηγήσεις και γονιμοποιείται, κυοφορώντας το μέλλον. Το μέλλον προβλέπεται, προοικονομείται, το παρελθόν γονιμοποιεί το παρόν και κυοφορεί το μέλλον. Το μέλλον προβλέπεται, προοικονομείται και σχεδιάζεται (όπως και οι άλλες δύο διαστάσεις του χρόνου), αλλά όχι τα μελλούμενα. Στην ανοικτή σπείρα του χρόνου που ξετυλίγεται συγχρονικά-διαχρονικά, δηλαδή πανχρονικά, όλα επαναλαμβάνονται, η "αρχή με το " τέλος" συμπίτουν και μεταμορφώνονται σε κάτι άλλο. Η επανάληψη είναι κλείσιμο, ενώ η μεταμόρφωση της επανάληψης είναι άνοιγμα στο νέο. Κλείσιμο-Άνοιγμα, ιδού ο ρυθμός της πανχρονικότητας του Χρόνου, όπως εκδηλώνεται μέσω των μεταμορφώσεων του χωροχρόνου σε κάθε στιγμή και τόπο.

Η Χεγκελιανή Ιδεαλιστική φιλοσοφία της Ιστορίας

Η Χεγκελιανή Διαλεκτική της φιλοσοφίας της ιστορίας, επιχειρεί να συνθέσει και να συνδυάσει τα δύο θεμελιώδη πρότυπα που βρίσκονται μεταξύ τους σε σχέση μη αναγώγιμης αντίθεσης, το κυκλικό (αρχαιοελληνικό) και το ευθύγραμμο (ιουδαιοχριστιανικό). Το εγελιανό συνδυαστικό πρότυπο για τη δομή του ιστορικού χρόνου και του ιστορικού γίγνεσθαι που εναρμονίζονται με τη δομή του χρόνου, δύναται να παρασταθεί ως σπασμένος κύκλος ή έλικας. Το ελικοειδές πρότυπο του Hegel παρουσιάζει δομικές αναλογίες και ομοιότητες με το αντίστοιχο του Vico. Η διαφοροποίηση των δύο προτύπων συνίσταται στο εξής: στο πρότυπο του Vico αναδεικνύεται η σημαντικότητα του στοιχείου της συνέχειας και της επανάληψης (εμφανής η επιρροή της αρχαιοελληνικής παράδοσης), δηλαδή της περιοδικής συνέχειας, ενώ στο εγελιανό πρότυπο, τονίζεται το

στοιχείο της ασυνέχειας, κατάλοιπο του χριστιανικού μυστικιστικού προφητισμού.

Στον Hegel, η κίνηση του Λόγου και της λογικής που αποξενώνεται μέσα στη φύση για να επανενταχθεί στο πνεύμα, είναι ακατανόητη χωρίς τη βιβλική πίστη και δοξασία.Γι' αυτόν, η ιστορία μετουσιώνεται βαθμιαία και προοδευτικά στην αποκάλυψη του Υπερβατικού Πνεύματος. Όπως στη χριστιανική, έτσι και στη Χεγκελιανή φιλοσοφία της ιστορίας, το ιστορικό γίγνεσθαι διέπεται στο εσωτερικό του από την αναγκαιότητα του Λόγου, που αποκαλύπτεται σε κάθε φάση της ιστορικής εξέλιξης. Σε κάθε φάση της ιστορικής εξέλιξης, εκδηλώνεται η εμμένεια της τελικής και ολικής αλήθειας του Πνεύματος που προσδίδει στην ιστορία την κατεύθυνσή της. Ο Hegel αναφερόταν στην ιστορία ως «θεία διαδικασία», το εγελιανό φιλοσοφικο-ιστορικό πρότυπο, διέστειλε τόσο την έννοια της ιστορίας ώστε αυτή να ταυτιστεί με το σύμπαν της θεϊκής δράσης. Από τη στιγμή που η ιστορία είναι εξ ορισμού ανθρώπινη δημιουργία, τότε η θεία και η ανθρώπινη δράση συμπίπτουν. Το υπερβατικό του Θεού εκτοπίζεται και τη θέση του καταλαμβάνει ο υπερβατικός Λόγος που ιστορικοποιείται για να αποκτήσει αυτοσυνείδηση.

Η Υλιστική φιλοσοφία της Ιστορίας

Ο Marx ενστερνίζεται το όραμα της Χεγκελιανής ιδεαλιστικής θεολογίας της προόδου, εκκοσμικεύοντας τη θεολογία και μετουσιώνοντας την σε φυσική ιστορία. Συγκεκριμένα, ο Marx κατανοεί την ιστορία ως εξανθρωπισμένη φύση που κατατείνει προοδευτικά, μέσω της διαλεκτικής ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, στο τελικό άλμα προς το βασίλειο της επανασυμφιλίωσης του ανθρώπου με την ανθρωπινότητά του, την παγκόσμια κληρονομιά του είδους δηλαδή, η οποία συγκεφαλαιώνεται στον άνθρωπο της κάθε εποχής. Η υλική και πνευματική αλλοτρίωση και αποξένωση, αυτό το μεγάλο δράμα της ανθρωπότητας, θα αρθεί στο τέλος του προϊστορικού γίγνεσθαι με την κατάλυση των ταξικών αντιθέσεων και την εγκαθίδρυση της κομμουνιστικής κοινωνίας που θα διέπεται από ισότητα και αδελφοσύνη. Το μαρξιανό όραμα για την ιστορία, νοηματοδοτείται μέσα στο ευρύτερο εβραϊκό και ιουδαιοχριστιανικό θεολογικό πλαίσιο και στην ανανέωση αυτού του πλαισίου από τη Χεγκελιανή φιλοσοφία της ιστορίας. Βέβαια, ενώ ο Marx και η νατουραλιστική, βιολογική, ιστορική και ανθρωπολογική σκέψη του,

επιχειρεί την εκκοσμίκευση της υπερβατικής και μεταφυσικής φιλοσοφίας της ιστορίας, όπως διαμορφώθηκε από τους χριστιανούς θεολόγους, αλλά και τους νεώτερους στοχαστές της υποκειμενικότητας, εντούτοις, διατηρεί τον λογικό πυρήνα της θεολογίας της προόδου που εκφράζει τη βαθύτερη δομή της. Η «φυσική ιστορία του ανθρώπου» και το ανθρωπολογικό όραμα του Marx για την ανθρώπινη συμφιλίωση και την «ανάσταση της φύσης», προϋποθέτει σιωπηλά ότι η περιπέτεια της παγκόσμιας ιστορίας δεν είναι τυχαία και α-νόητη, αλλά εμφορείται από μια δημιουργική μέριμνα που κατατείνει στην πρόοδο και την ανάπτυξη του Λόγου και την ηθική βελτίωση του ανθρώπου. Ο αθεϊστικός ουμανισμός (ατομικιστικός ή κολλεκτιβιστικός), ο οποίος επάγεται λογικά από τον εγελιανό ιστορισμό, αναδεικνύει την υλική, ιστορική και κοινωνική διαμόρφωση της ανθρώπινης φύσης. Επίσης, η γενετική και εξελικτική επιστημολογία που κάνει κοσμική αρχή την ενεργειακή ύλη, διέρχεται μέσω φυσικών, αιτιακών και τυχαίων μεταμορφώσεων ως την ανθρώπινη ιστορία. Το γραμμικό και εξελικτικό σχήμα (ιουδαιοχριστιανικό ή φυσικοιστορικό ή γενετικό) πάντα στοχεύει σε μιαν «αρχή» όταν φτάσει σ΄ένα «τέλος». Έτσι, η εσώτερη λογική που το διέπει είναι κυκλική a posteriori ανάγεται στο a priori που υποθέτει.

Η γενετική και εξελικτική φιλοσοφία της ιστορίας

Έτσι, η ανθρώπινη ιστορία από τη στιγμή που φτάνει σ΄ένα ορισμένο στάδιο ανάπτυξης, θεμελιώνει την επιστημονική και τεχνική προσέγγιση της γενετικής και εξελικτικής φυσικο-κοσμικής ιστορίας. Λέμε, ότι η ιστορία των γεγονότων περιέχεται στην Ιστορία και η Ιστορία στην ιστορία της φύσης, η ιστορία της φύσης περιέχεται στην ιστορία του κοσμολογικού σύμπαντος. Ύστερα από μια «κατάληξη» διακινδυνεύουμε την ανάστροφη πορεία για να φτάσουμε στην «αφετηρία». Από το κοσμολογικό σύμπαν της ύλης-ενέργειας-πληροφορίας σε διαρκές γίγνεσθαι, που μορφοποιεί την ιστορία της φύσης μεταβαίνουμε στην ανθρώπινη ιστορία. Ο χρόνος είναι κυκλικός και γραμμικός στις δύο ιστορικές κατανοήσεις, ενώνοντάς τους θα έχουμε το αίνιγμα της ανοικτής κυκλικότητας, τον σπασμένο κύκλο που προσιδιάζει στη δίνη ή τον έλικα, τη σπείρα, όπου όλα προ-οδεύουν περιστρεφόμενα, χωρίς να επαναλαμβάνονται αενάως, εξαιτίας της περικύκλησης και δίχως να κινούνται μονότονα λόγω της γραμμικότητας. Η ιστορία της σχέσης με τον ορατό κόσμο είναι η όψη του αόρατου κόσμου. Η σχέση μας με τον κόσμο

είναι η ιστορία του συνόλου των μεταμορφώσεων αυτής της σχέσης. Το σύνολο των μεταμορφώσεων αυτής της σχέσης εδράζεται σε δυϊστορικές σχέσεις.

Ο αθεϊστικός ουμανισμός, η γενετική και εξελικτική επιστημολογία, αντικαθιστώντας τον Θεό, -τον οποίο θεωρούν επιπόλαια ένα Είναι ή ένα μη Είναι- με τα κοσμικά του υποκατάστατα, δηλαδή με την ύλη, τη φύση, την ιστορία, την κοινωνία ή τον άνθρωπο, συμβάλλουν στην εξάπλωση του μηδενισμού και τη δημιουργία ενός συνεχώς διευρυνόμενου υπαρξιακού κενού στον δυτικό κόσμο, λόγω της εκκοσμίκευσης του Θείου και της συνεπαγόμενης αποϊεροποίησης της ζωής. Ύστερα από 25 αιώνες μεταφυσικής, όπου το Είναι του Όντος θεωρούνταν η υπερβατική πηγή άντλησης του Νοήματος, της Αλήθειας, της Αιτίας και του Σκοπού, αναδύεται ο οντολογικός μηδενισμός του ανθρωπισμού, ο οποίος αρνείται τη μεταφυσική υπόσταση του Είναι και του Όντος. Ο οντολογικός μηδενισμός αρνείται την Αντικειμενικότητα του Νοήματος, της Αλήθειας, της Αιτίας και του Σκοπού και επιχειρηματολογεί υπέρ της Υποκειμενικής προοπτικής στη διαμόρφωση του κόσμου της εμπειρίας. Αν στις προηγούμενες εποχές της σκέψης, η Φύση, ο Θεός ήταν Η Αιτία, Ο Λόγος, Η Αλήθεια, Το Νόημα που παράγει τις αιτίες, τους λόγους, τις αλήθειες και τα νοήματα στα όντα και τα φαινόμενα του κόσμου, στην εποχή της Υποκειμενικότητας και του Ουμανισμού, η ανθρώπινη ορθολογικότητα και η συνείδηση αποδίδουν τις αιτίες, τους λόγους, τις αλήθειες και τα νοήματα στα όντα και στα φαινόμενα. Η «αντι-μεταφυσική» φυσική της Υποκειμενικότητας και του ουμανιστικού πνεύματος αντέστρεψε τα πρόσημα της κλασικής αρχαιοελληνικής και χριστιανικής μεταφυσικής. Από την άλλη όμως διατήρησε τον ιδεαλιστικό της χαρακτήρα, μιας που απέδωσε τα πρωτεία στην Ιδέα του Ανθρώπου και τον ανθρώπινο Λόγο, έναντι της Ιδέας της Φύσης και την ένθεη φύση του Λόγου (αρχαιοελληνική παράδοση) και την Ιδέα του Θεού και την Θεϊκή φύση του Λόγου (χριστιανική παράδοση). Έτσι, συνεχίζει μεταμορφωμένη τη μεταφυσική παράδοση της διάκρισης εμπειρικού και υπερβατικού (μεταφυσικού ή οντολογικού). Μια διάκριση που αφήνει ά-σκεφτο το πιο καίριο ερώτημα της γλώσσας και της σκέψης που έγκειται στη σχέση τους και στον μυστικό δεσμό τους. Μιας σχέσης και ενός δεσμού που δεν μπορεί να διερευνηθεί και να αναληφθεί ούτε με ορθολογικά, αλλά ούτε και με ανορθολογικά μέσα, μιας που «είναι» αυτό που επιβάλλει το ά-ρρητο και τη σιωπή στη γλώσσα και την περιβάλλει όταν μιλάει.

Όμως, το νοηματοδοτικό και αξιοθετικό ενέργημα του αυτοθεμελιωμένου ανθρώπινου υποκειμένου, της αναλυτικής ή και συλλογιστικής διάνοιας, ο ορθολογισμός, ο οποίος φιλοδοξεί μέσω της παράστασης να ανεύρει τα θεμέλια του Παντός, υπολογίζοντας, αριθμώντας και εξουσιάζοντας τα όντα του κόσμου που μετατρέπει σε αντικείμενα, μηδενίζει τόσο το Είναι όσο και το Ον και αυτομηδενίζεται, συναντώντας το αντίθετό του, το μη Είναι, το τίποτα και το κενό. Όταν λέμε μη Είναι, Κενό ή Τίποτα, εννοούμε την έλλειψη υπερβατικών θεμελίων, ανυπαρξία μεταφυσικού σκοπού, αδυνατότητα παραγωγής μη συμβολικού νοήματος, υποκειμενικοποίηση και γι΄αυτό σχετικοποίηση της Αντικειμενικής Αλήθειας. Όλα τα παραπάνω καμμιά τεχνο-επιστημονική βούληση για δύναμη και κυριαρχία δεν καταφέρνει να τα ελέγξει και να τα τιθασεύσει. Το μη Είναι, το τίποτα και το κενό, τα οποία αποτελούν την άλλη όψη του Είναι, του Παντός και του Πλήρους δεν είναι για να τα νοηματοδοτούμε και να τα γεμίζουμε βιαστικά και υστερικά με καθησυχαστικές βεβαιότητες και αλήθειες. Το μη είναι, το τίποτα και το κενό απευθύνονται σε μας και καλούν να «τα» αναλάβουμε, να «τα» στοχαστούμε ποιητικά και να δοκιμάσουμε την εμπειρία τους. Ο ιστορικο-φιλοσοφικός στοχασμός, μεταφυσικός και «αντι-μεταφυσικός» φυσικός και δογματικός, δυϊστικός και απόλυτος, εξαντλεί τις δυνατότητές του. Ένας μετα-φιλοσοφικός στοχασμός, σκεπτόμενος και ποιητικός, βρίσκεται καθ΄οδόν, διερευνά τη συμπληρωματική και ενάντια σχέση Πλήρους-Κενού, το άλλο όνομα του Παν-Τίποτα.

Αν όπως είπαμε οι «αντι-μεταφυσικές» μεταφυσικές φιλοσοφίες της ιστορικής και ανθρώπινης προόδου εκθρόνισαν τον Θεό που είχε εκθρονίσει τη φύση και ενθρόνισαν στη θέση του τον Άνθρωπο, ο οποίος τοποθετούμενος ως υποκείμενο απέναντι από αντικείμενα τα ιδιοποιείται και τα κατακτά με τη θεωρία και την πράξη του -με τη τεχνικιστική ορθολογικότητα-, εντούτοις και αυτός ο άνθρωπος εκθρονίζεται από την τεχνική που αναλαμβάνει τη μεταμόρφωσή του. Φύση, Θεός, Άνθρωπος, αντιμετωπίστηκαν στην ιστορία της φιλοσοφικής σκέψης, ως τα απόλυτα θεμέλια του κόσμου, ενώ δεν αποτελούσαν παρά μορφές του κόσμου, μεταφυσικές αφαιρέσεις και συλλήψεις που ανθρωποποιούσαν Αυτό που διαφεύγει κάθε δυνατότητας οριστικής και πλήρους σύλληψης.

Η Σκέψη του ανοιχτού χωροχρόνου και το ερώτημα της Αρχής

Η αρχαιοελληνική σκέψη της ένθεης φύσης, η χριστιανική σκέψη του Υπέρτατου Όντος και η ουμανιστική σκέψη του Υποκειμένου (Αντικειμενικού), δε διαδέχονται απλώς η μία την άλλη, αλλά συνυπάρχουν. Αυτές οι σκέψεις βρίσκονται, ταυτόχρονα, σε σχέση συνέχειας και λύσης της συνέχειας, η μία ενέχει την άλλη, δίχως να το γνωρίζει και την καταργεί, πραγματοποιώντας την, η μία σκέψη αναφέρεται στην άλλη και υπερισχύει εποχιακά στην ιστορία. Όμως καμιά εποχή και κανένα θεμέλιο, όσο εδραιωμένα και εάν ήταν στις οντολογικές-μεταφυσικές ή φυσικές πρωταρχικές αιτίες τους ή στα έσχατα τέλη τους, δεν αποκάλυψαν πλήρως την αλήθεια και το νόημα της ιστορικο-παγκόσμιας περιπέτειας. Δεν άντεξαν στη μετέωρη περιπλάνηση της ανοικτής σπείρας του χρόνου που έχει και δεν έχει νόημα, σκοπό και αλήθεια. Και το λέμε αυτό, γιατί στην ανοικτή σπείρα του χρόνου, όπου είσοδος και έξοδος διέπουν αμφότερα και ταυτόχρονα την «αρχή» και το «τέλος», οι δύο άκρες της σπείρας είναι ταυτόχρονα αναχώρηση και άφιξη. Ολόκληρος ο χρόνος περιέχει σε κάθε μία από τις στιγμές του και τις τρεις διαστάσεις του, κάθε μία από τις διαστάσεις του Χρόνου (παρελθόν, παρόν, μέλλον) είναι και η ίδια τρισδιάστατη, ξεδιπλώνεται σε κάθε τόπο και στιγμή της ανοικτής σπείρας, της οποίας η «αρχή» και το «τέλος», είναι διαρκώς εκτεθειμένα στο μέλλον. Έτσι, στην ανοικτή Ολότητα του Χρόνου, όλα επαναλαμβάνονται ακατάπαυστα, αλλά μεταμορφωμένα. Επανάληψη του Ίδιου και ανάδυση του καινούργιου ως Άλλο, συνδέονται άρρηκτα και δονούνται στον ενωτικό και διαφοροποιό ρυθμό της πανχρονικότητας του χρόνου και των χωροχρονικών μεταμορφώσεών του. Ίδιο και Άλλο συνιστούν το Χρόνο καθώς και κάθε έναν από τους απεριόριστους χρόνους του. Ο Χρόνος το ενιαίο και διαφοροποιημένο Όλον, ξετυλίγεται αποσυρόμενος, «είναι» το Ίδιο και την ίδια στιγμή το αντίθετό του, το Άλλο. Όλες οι σκέψεις, οι θεωρίες, οι πρακτικές και οι πολύπτυχες αρθρώσεις τους, διερευνούν μέσω μιας ειδικής ή ολικής προοπτικής την ανοικτή Ολότητα του Κόσμου. Κάθε προοπτική αποτελεί μια σχέση με την ανοικτή Ολότητα, μια σχέση που σκέπτεται και μιλάει αποσπασματικά την ενιαία και πολυδιάστατη ανοικτή Ολότητα του Κόσμου. Κάθε προοπτική «ευνοεί» μία από τις διαστάσεις, μία όψη του Χρόνου, ιδιαίτερη και ταυτόχρονα τρισδιάστατη. Κόσμος, το άλλο όνομα του Χρόνου, «είναι» ταυτόχρονα το Είναι και το μη Είναι, τα Πάντα και το Τίποτα, το Πλήρες και το Κενό και η ασύμφωνη συμφωνία τους. Η μετα-φιλοσοφική σκέψη, στοχαστική και ποιητική αναλαμβάνει

ολόκληρη τη διαφορική σχέση Άνθρωπος και Κόσμος, η οποία συνενώνει τις πολλαπλές σχέσεις τους και πασχίζει να αναγνωρίσει το «Είναι», Αυτό το Εν και Πολυδιάστατο ολικό συμβάν.

Σ΄όλη την ιστορία της σκέψης, το ανθρώπινο πνεύμα κατατρύχεται από το ερώτημα της αρχής, της αφετηρίας, του τέλους και του σκοπού, της αλήθειας και του νοήματος. Εν αρχή ήν...η φύση, ο Λόγος, ο Θεός, η Ιδέα, το πνεύμα, η ύλη, η ενέργεια, η ανθρώπινη πράξη. Όλες οι απαντήσεις που έχουν δοθεί στα παραπάνω ερωτήματα, προϋποθέτουν ότι ο κόσμος και ο άνθρωπος θεμελιώνονται σε μια αρχή, τον Λόγο, το Θείο, τη Φύση και την Ανθρώπινη Ιστορία, έτσι αγνόησαν τη σιωπή, το κενό, το τίποτα που κατοικεί όλα τα πράγματα και όλα τα πράγματα το κατοικούν. Οι αυτοερμηνευτικές διερευνήσεις που έχουν διατυπωθεί (ανθρωπομορφικές, φυσιοκεντρικές, θεοκεντρικές, κοσμοκεντρικές, ανθρωπιστικές), θεωρούν άλλοτε τον κόσμο ως το σημείο εκκίνησης και τον άνθρωπο το σημείο άφιξης και άλλοτε το αντίστροφο. Αδυνατούν να σκεφθούν το μείζον αίνιγμα, το αρθρωμένο αλλά μετέωρο και φευγαλέο κέντρο ολόκληρης της σχέσης Ανθρώπου-Κόσμου και των απεριόριστων διαστάσεων του. Έτσι, η συντακτική συνάντηση ανθρώπου-Κόσμου διαφεύγει.. Μέσα στην αντιστοιχία, στο συνανήκειν, άνθρωπος και Κόσμος σχετίζονται δίχως να ταυτίζονται, αλλά και δίχως να διαχωρίζονται. Ο Κόσμος δε δημιουργείται από τους ανθρώπους, αλλά δε θα μπορούσε να υπάρξει ως Κόσμος δίχως τους ανθρώπους που δε θα ήταν δίχως τον Κόσμο. Ο Κόσμος «είναι» η Ολότητα όλων των αυτοθεμελιωτικών ερμηνειών και των κόσμων που τους αντιστοιχούν. Αυτή η Ολότητα δεν είναι το ανθρωποκεντρικό εμπειρικό εν-όλον, είναι το Εν-Όλο και αυτή η Ολότητα παραμένει αθεμελίωτη. Στην «κυριολεξία», ο Κόσμος ως Εν-Όλο δεν είναι, διατηρείται ανοικτός στο ξετύλιγμα του ρυθμού του τρισδιάστατου Χρόνου -που εναλλάσσει τη φορά του σπειροειδώς- και των αέναων μεταμορφώσεων του.

Βιβλιογραφία

Ξένοι Συγγραφείς

Aleksandrov, Μη ευκλείδιες Γεωμετρίες

Althusser, Για τον Μάρξ, εκδόσεις Γράμματα

Althusser, Να διαβάσουμε το κεφάλαιο, εκδόσεις: Ελληνικά γράμματα

Austin J, Πώς να κάνουμε πράγματα με τις λέξεις, Εκδόσεις: Εστία

Barthes R, Ο βαθμός μηδέν της γραφής, Εκδόσεις: Ράππα

Baudrillard, Ο καθρέφτης της παραγωγής εκδόσεις: Αλεξάνδρεια

Benedict A, Φαντασιακές κοινότητες, Εκδόσεις: Νεφέλη

Bondi, Σχετικότητα και κοινή λογική. Μια νέα προσέγγιση της θεωρίας του Αϊνστάιν, εκδόσεις Τροχαλία

Bourdieu, Γλώσσα και συμβολική εξουσία, εκδόσεις: Καρδαμίτσα

Brehier E., Ιστορία τής φιλοσοφίας, (Paris, 1951) έλλ. μετ. Ιωαννίδη, Αθήναι, 1970

Brion, Εξέλιξη και παρακμή των λαών, εκδόσεις: Σμίλη

Bunt, Jones and Bedient: Οι ιστορικές ρίζες των στοιχειωδών μαθηματικών, εκδόσεις: Πνευματικός

Carnap, Μελέτες για τον εμπειρισμό, εκδόσεις: Καρδαμίτσας

Cassirer E, Γλώσσα και μύθος, Εκδόσεις: Έρασμος

Chalmers, Alan F., Τι είναι αυτό που το λέμε Επιστήμη; Μετάφραση: Γιώργος Φουρτούνης Επιστημονική επιμέλεια: Αριστείδης Μπαλτάς. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης: Ηράκλειο, 2000 (4η έκδ.)

Chomsky N, Οι συντακτικές δομές, Εκδόσεις: Νεφέλη

Clark and Williams, Εισαγωγή στη μελέτη των θρησκειών, εκδόσεις: Κουτσουμπός

Crombie, Από τον Αυγουστίνο στον Γαλιλαίο, εκδόσεις: Μορφωτικό ίδρυμα Εθνικής τραπέζης

Damasio, Πώς δημιουργεί ο εγκέφαλος τη σκέψη, εκδόσεις: Scientific American

Davies, Το τυχαίο Σύμπαν, εκδόσεις: Τραυλός-Κωσταράκης

Derrida J, Η γραφή και η διαφωρά, Εκδόσεις :Ολκός

Derrida J, Περί γραμματολογίας, Εκδόσεις: Γνώση

Descartes, Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας, εκδόσεις: Εκκρεμές

Descartes, Λόγος περί της μεθόδου, εκδόσεις: Παπαζήση

Dylan Evans, Εισαγωγικό λεξικό της λακανικής ψυχανάλυσης, Εκδόσεις: Ελληνικά Γράμματα

Eagleton T., Εισαγωγή στη θεωρία της λογοτεχνίας, Εκδόσεις: Οδυσσέας
Eco U, Θεωρία σημειωτικής, Εκδόσεις: Γνώση
Einstein, Πώς βλέπω τον κόσμο, εκδόσεις: Μαρή
Ekeland, Το χάος, εκδόσεις: Τραυλός-Κωσταράκης
Eliade, Κόσμος και ιστορία ή ο μύθος της αιώνιας επιστροφής, εκδόσεις: Ελληνικά Γράμματα
Engels, Η διαλεκτική της φύσης, εκδόσεις: Σύγχρονη εποχή
Farouki, Η μεταφυσική: Μια ανάπτυξη για κατανόηση, εκδόσεις: Τραυλός-Κωσταράκη
Feyerabend Paul, Ενάντια στη Μέθοδο: Για μια Αναρχική Θεωρία της Γνώσης. Μετάφραση: Γρ. Καυκαλάς, Γ. Γκουνταρούλης. Εισαγωγή, επιμέλεια: Γ. Γκουνταρούλης. Θεσσαλονίκη: Σύγχρονα Θέματα, 1982 (2η έκδ.)
Field and Chaisson, Το αθέατο Σύμπαν, εκδόσεις: ΠΕΚ
Foucault, Η ιστορία της σεξουαλικότητας εκδόσεις: Ράππας
Foucault, Οι λέξεις και τα πράγματα, Εκδόσεις: Γνώση
Foucault, Η αρχαιολογία της γνώσης, Εκδόσεις: Εξάντας
Foucault/Derrida, Τρέλα κι φιλοσοφία, εκδόσεις: Ολκός
Freud, Η ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του εγώ, εκδόσεις: Επίκουρος
Gadamer J, Το πρόβλημα της ιστορικής συνείδησης, Εκδόσεις: Ίνδικτος
Gaston Bachelard, Το νερό και τα όνειρα: δοκίμιο πάνω στη φαντασία της ύλης, εκδόσεις: Χατζηνικολή
Gaston Bachelard, Το νέο επιστημονικό πνεύμα, ΠΕΚ
Goody J, Η λογική της γραφής και η οργάνωση της κοινωνίας, Εκδόσεις: Εκδόσεις του 21
Grant, Οι φυσικές επιστήμες τον Μεσαίωνα, εκδόσεις: ΠΕΚ
Habermas, Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας, εκδόσεις: Αλεξάνδρεια
Habermas J, Η ηθική της επικοινωνίας, Εκδόσεις: Εναλλακτικές εκδόσεις
Hacking Ian, Αναπαριστώντας και παρεμβαίνοντας, Εκδόσεις: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης
Hawking, Η φύση του χώρου και του χρόνου, εκδόσεις: Γκοβόστη
Hegel, Η επιστήμη της λογικής, εκδόσεις: Δωδώνη
Heidegger, Είναι και Χρόνος, εκδόσεις: Δωδώνη
Heidegger, Για τον Ουμανισμό, εκδόσεις: Ροές
Heisenberg, Σκέψεις για την εξέλιξη των ιδεών στη Φυσική, εκδόσεις: Τραυλός-Κωσταράκη
Hey and Walter, *Το κβαντικό σύμπαν*, εκδόσεις: Τροχαλία
Horkheimer, *Υλισμός και Μεταφυσική*
Hume, *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση*, εκδόσεις: Πατάκης
Hume, *Ο άνθρωπος και η εμπειρία*, εκδόσεις: Αναγνωστίδης

Husserl, Καρτεσιανοί στοχασμοί, εκδόσεις: Ροές
Husserl, Η κρίση του ευρωπαϊκού ανθρώπου και η φιλοσοφία, εκδόσεις: Έρασμος
Husserl E, Δεύτερη λογική έρευνα, Εκδόσεις: Γνώση
James, Η ανθρώπινη ενέργεια, εκδόσεις: Printa
Jammer, Οι έννοιες του χώρου, εκδόσεις: ΠΕΚ
Joel Dor, Εισαγωγή στην ανάγνωση του Lacan, Εκδόσεις: Πλέθρον
Kahn, Αναξίμανδρος και οι απαρχές της Ελληνικής Κοσμολογία, εκδόσεις: Πολύτυπο
Kant, Η κριτική του καθαρού λόγου
Kant, Η κριτική του πρακτικού λόγου, εκδόσεις: Εστία
Kant, Τί είναι ο Διαφωτισμός, εκδόσεις: Κριτική
Keane, Μέσα επικοινωνίας και δημοκρατία, εκδόσεις: Πατάκης
Kierkegaard, Για το μυστήριο του ανθρώπου, εκδόσεις: Ευθύνη
Kirk, Ηράκλειτος, Κοσμολογικά αποσπάσματα, εκδόσεις: Πολύτυπο
Klein, Ο Χρόνος, εκδόσεις: Τραυλός-Κωσταράκη
Khun, Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων. Εισαγωγή, Επιμέλεια: Β. Κάλφας. Μετάφραση: Γ. Γεωργακόπουλος, Β. Κάλφας. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σύγχρονα Θέματα, 1981.
Lacan, Οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης, εκδόσεις: Ράππα
Lacatos, Αποδείξεις και ανασκευές, εκδόσεις: Τροχαλία
Laclau, Για την επανάσταση της εποχής μας εκδόσεις: Νήσος
Laclau, Ιδεολογία και πολιτική στη μαρξιστική θεωρία, εκδόσεις: Σύγχρονα Θέματα
Laplanche, Το λεξιλόγιο της ψυχανάλυσης, εκδόσεις: Κέδρος
Leibniz, Η Μοναδολογία, εκδόσεις: Υπερίων
Lerio-Gourham A, Το έργο και η ομιλία του ανθρώπου, Εκδόσεις: ΜΙΕΤ
Levi Strauss C, Άγρια σκέψη, Εκδόσεις: Παπαζήση
Lipowatz, Η απάρνηση του πολιτικού, εκδόσεις: Οδυσσέας
Locke, Κράτος και εκκλησία, εκδόσεις: Ροές
Loria, Ιστορία των μαθηματικών, εκδόσεις: Παπαζήση
Losse John, Φιλοσοφία της Επιστήμης. Μετάφραση-επιμέλεια: Θ. Μ. Χρηστίδης. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Βάνιας, 1991
Lowith, Το νόημα στην ιστορία, εκδόσεις: Γνώση
Luminet and Lachieze, Η φυσική και το άπειρο, εκδόσεις: Τραυλός-Κωσταράκη
Lyons John, Γλωσσολογική σημασιολογία, Εκδόσεις: Πατάκη
Lyons John, Εισαγωγή στην ανθρωπολογία της γλώσσας, Εκδόσεις: Gutenberg
Lyotard, Η μεταμοντέρνα κατάσταση εκδόσεις: Γνώση

Mannheim, Ιδεολογία και ουτοπία, εκδόσεις: Γνώση

Marx, Συμβολή στην κριτική της φιλοσοφίας του δικαίου του Χέγκελ, εκδόσεις: Αναγνωστίδη

Marx, Η γένεση του κεφαλαίου, εκδόσεις: Κοροντζής

Marx-Hegel, Κράτος και θρησκευτική συνείδηση, εκδόσεις: Έρασμος

Merleau–Ponty M, Η πρόζα του κόσμου, Εκδόσεις: Εστία

Merleau Ponty, Προοίμιο στη φαινομενολογία της αντίληψης, εκδόσεις: Έρασμος

Mills, Η κοινωνιολογική φαντασία εκδόσεις: Ολκός

Nagel, Η θεά από το πουθενά, εκδόσεις: Κριτική

Nietzsche, Γενεαλογία της ηθικής, εκδόσεις: Νησίδες

Parker, Χάος και Αστρονομία, εκδόσεις: Τραυλός-Κωσταράκη

Piaget J, Η γλώσσα και η σκέψη του παιδιού, Εκδόσεις: Καστανιώτη

Popper, Τί είναι η διαλεκτική; Γνωσιοθεωρία χωρίς γνωστικό υποκείμενο, εκδόσεις: Βάνιας

Powers, Φιλοσοφία και Νέα φυσική, εκδόσεις: ΠΕΚ

Ricoeur, Περί ερμηνείας, εκδόσεις: Έρασμος

Ricoeur, Δοκίμια ερμηνευτικής, εκδόσεις μορφωτικό ινστιτούτο αγροτικής τραπέζης

Robins R, Σύντομη ιστορία της γλωσσολογίας, Εκδόσεις: Νεφέλη

Rortry, Η φιλοσοφία και ο καθρέφτης της φύσης, εκδόσεις: Κριτική

Rousseau, Το κοινωνικό συμβόλαιο, εκδόσεις: Πόλις

Rousseau, Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους, εκδόσεις: Σύγχρονη εποχή

Sartre, Το είναι και το μηδέν, εκδόσεις: Παπαζήσης

Sartre, Η φαντασία: Σκιαγραφία μιας θεωρίας των συγκινήσεων, εκδόσεις: Αρσενίδη

Saussure F, de Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας, Εκδόσεις: Παπαζήση

Schaff A, Γλώσσα και σκέψη, Εκδόσεις: Ζαχαρόπουλος

Volosinov: Μαρξισμός και φιλοσοφία της γλώσσας: τα βασικά προβλήματα της κοινωνιολογικής μεθόδου στην επιστήμη της γλώσσας, εκδόσεις: Παπαζήση

Vytgotsky L, Σκέψη και γλώσσα, Εκδόσεις: Γνώση

Weisskopf, Η κβαντική επανάσταση, εκδόσεις: Κάτοπτρο

Westfall Richard S., Η Συγκρότηση της Σύγχρονης Επιστήμης. Μετάφραση Κ. Ζήση. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1995

Wittgenstein L, Φιλοσοφικές παρατηρήσεις, Εκδόσεις: Γνώση

Wittgenstein L, Φιλοσοφική γραμματική, Εκδόσεις: ΜΙΕΤ

Wittgenstein L, Tractatus Logico-Philosophicus, Εκδόσεις: Παπαζήση

Wittgenstein, L., Φιλοσοφικές έρευνες, μετ. Π. Χριστοδουλίδη, Αθήνα, 1977
Γκρανέ, Η κινέζικη σκέψη, εκδόσεις: Γνώση
Κοϋρέ, Από το κλειστό σύμπαν στον άπειρο κόσμο, εκδόσεις: Ευρύαλος
Λοκ Τζων, Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε, Εκδόσεις: Ελληνικά γράμματα
Φρανκ, Η αρχή της αιτιότητας, εκδόσεις: Λαδιά
Χάβεμαν, Φυσική επιστήμη και κοσμοθεώρηση, εκδόσεις: Πέλλα

Έλληνες Συγγραφείς

Ανδριόπουλος, Αριστοτέλης, Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, εκδόσεις: Πιτσιλός
Ανδρούτσου Χ., Φιλοσοφικόν λεξικόν, Θεσσαλονίκη, 1965
Αξελός Κ, Ο Μάρξ στοχαστής της Τεχνικής, εκδόσεις: Καστανιώτης
Αξελός Κ, Μεταμορφώσεις, εκδόσεις: Εστία
Αξελός Κ, Προς την Πλανητική Πολιτική, εκδόσεις: Εστία
Αριστοτέλης, Μετά τα φυσικά, εκδόσεις: Κάκτος
Αριστοτέλης, Περί φύσεως, εκδόσεις: Πόλις
Αυγελής Ν., Φιλοσοφία και Ιστορία της Επιστήμης. Θεσσαλονίκη: Α.Π.Θ. Υπηρεσία Δημοσιευμάτων, 1993
Αυγελής Ν., Η έννοια τής αιτιότητας στό λογικό θετικισμό, Θεσσαλονίκη, 1971
Βαμβακάς Κ, Οι θεμελιωτές της Δυτικής σκέψης, εκδόσεις Π.Ε.Κ
Βοσνιάδου Σ, Εισαγωγή στη ψυχολογία, Εκδόσεις: Gutenberg
Βορέα Θ., Εισαγωγή εις τήν φιλοσοφίαν, Αθήναι, 1972
Βουδούρης, Μεταφυσική: απόψεις πάνω στη σύγχρονη μεταφυσική
Βουδούρη Κ., Εισαγωγή εις τήν φιλοσοφίαν, Αθήναι, 1982
Γεωργακόπουλου, Αρχαίοι Έλληνες θετικοί επιστήμονες, εκδόσεις: Γεωργιάδη
Γεωργούλη Κ., Αριστοτέλης ο Σταγειρίτης, Θεσσαλονίκη, 1962
Γεωργούλη Κ., Αισθητικά και φιλοσοφικά μελετήματα, Αθήναι, 1964
Γεωργούλη Κ., Αι σύγχρονοι φιλοσοφικαί κατευθύνσεις, Αθήναι, 1973
Γιανναρά Α., Μαθήματα εισαγωγής στή φιλοσοφία, Αθήναι, 1976
Δελλής, Εισαγωγή στη φιλοσοφία –προβλήματα Γνωσιολογίας, εκδόσεις: Τυπωθήτω–Δαρδανός
Δεσποτοπούλου Κ., Μελετήματα φιλοσοφίας, Αθήνα, 1978
Ελευθεροπούλου Α., Εισαγωγή εις τήν επιστημονικήν φιλοσοφίαν, Αθήναι, 1952
Θεοδωράκη, Το κενό που κοχλάζει, εκδόσεις: Δίαυλος
Θεοδωρακοπούλου Ι., Σύστημα φιλοσοφικής ηθικής, Αθήνα, 1960
Θεοδωρακοπούλου Ι., Τά σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα, Αθήνα, 1966

Θεοδωρακοπούλου Ι., Εισαγωγή στον Πλάτωνα, Αθήνα, 1970

Θεοδωρακοπούλου Ι., Εισαγωγή στή φιλοσοφία, τ. 1-4, Αθήνα, 1974-1975

Κάλφας Βασίλης, Επιστημονική Πρόοδος και Ορθολογικότητα. Αθήνα: Εκδόσεις νήσος, 1997

Καργόπουλος Φίλιππος, Το πρόβλημα της επαγωγικής λογικής. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 1991

Καστοριάδης, Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, εκδόσεις: Ράππας

Καστοριάδης, Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου, εκδόσεις: Ύψιλον

Καστοριάδης, ανθρωπολογία, πολιτική φιλοσοφία, εκδόσεις Ύψιλον

Κανελλοπούλου, Π., Ιστορία του ευρωπαϊκού πνεύματος, Αθήναι, 1976

Κορδάτου, ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας, εκδόσεις: Μπουκουμάνη

Κονδύλης, Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη. Από τον όψιμο μεσαίωνα ως το τέλος του Διαφωτισμού, εκδόσεις: Γνώση

Κυριαζοπούλου, Σ., Το γεγονός της φιλοσοφίας, Αθήνα, 1969

Κωτσάκη Δ., Η άρχή της αιτιότητας και ή Ελευθερία της βουλήσεως Αθήναι, 1953

Μεραναίου, Κ., Η θέση της φιλοσοφίας στην εποχή μας, Αθήνα, 1956

Μιχελή Π., Αισθητικά θεωρήματα, Αθήνα, 1962

Μουζέλης, Επιστροφή στην κοινωνιολογική θεωρία εκδόσεις: Θεμέλιο

Μουρέλος, Γιώργος. Θεμελιώδεις Έννοιες της Σύγχρονης Φιλοσοφίας και Επιστημολογίας. Αθήνα: Εκδόσεις Βάνιας, 1991 (1η έκδ., 1976)

Μουρέλου Γ., Θεμελιώδεις έννοιες της σύγχρονης φιλοσοφίας και επιστημολογίας, Θεσσαλονίκη, 1976

Μουτσοπούλου Ε., πβ. ανωτέρω, σ. 4.

Μπιτσάκη Ε., Τό είναι και τό γίγνεσθαι, Αθήνα, 1975

Μπούσουλα Ν., Εισαγωγή στή φιλοσοφία, Θεσσαλονίκη, 1972

Νιάρχου Κ., Θεμελιώδεις έννοιες της φιλοσοφίας, Αθήνα, 1984

Νιάρχου Κ., Εισαγωγικά μαθήματα στή φιλοσοφία, 3η εκδ., Αθήνα, 1984

Νικολούδη Η., Έννοια και χρησιμότητα της φιλοσοφίας, Αθήνα, 1980

Νούτσου Π., Ελληνική φιλοσοφία, Αθήνα, 1981

Πανταζή Ν., Στοιχεία εισαγωγής εις τήν φιλοσοφίαν, Θεσσαλονίκη, 1974

Παπαδημητρίου Ευθύμης Γ., Θεωρία της Επιστήμης και Ιστορία της Φιλοσοφίας: Για μια Φιλοσοφικά και Κοινωνικά Θεμελιωμένη Επιστημολογία. Αθήνα: Gutenberg, 1988

Παπανούτσου Ε., Ηθική, Αθήνα, 1970.

Παπανούτσου Ε., Γνωσιολογία, Αθήνα, 1973

Παπανούτσου Ε., Ο λόγος και ό άνθρωπος, Αθήνα, 1974

Παπανούτσου Ε., Αισθητική, Αθήνα, 1976

Παπανούτσου Ε., Φιλοσοφία και παιδεία, Αθήνα, 1977

Παπανούτσου Ε., ***Φιλοσοφικά προβλήματα***, Αθήνα, 1978

Πουλατζάς, ***Το κράτος, η εξουσία, ο σοσιαλισμός***, Εκδόσεις: Θεμέλιο

Σαρρής Δ, ***Εισαγωγή στη γνωστική και ψυχαναλυτική θεωρία της ανάπτυξης του παιδιού***, Εκδόσεις: Ελληνικά γράμματα

Σπανού Μ., ***Εισαγωγή στή φιλοσοφία***, 5η έκδ., Αθήνα, 1984

Ταμπάκης, ***Από τη φυσική στη Μεταφυσική***, εκδόσεις: Ζαχαρόπουλος

Τατάκη Β., ***Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων.*** Αθήνα, 3η εκδ., 1980

Τζαβάρα Αναστασία, η κατανόηση ως ανοιχτότητα κατά τον Μάρτιν Χάιντεγγερ, εκδόσεις Δωδώνη

Τσαμπαρλή, ***Η θεωρία της ειδικής σχετικότητας***, εκδόσεις πανεπιστημίου Αθηνών

Χριστοδουλίδης Παύλος, ***Η εξήγηση στην Επιστήμη και η Έννοια του Μοντέλου.*** Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Εγνατία, 1979

Χριστοδουλίδης Π., ***Η Φιλοσοφία των Μαθηματικών***, Ι Θεσσαλονίκη:. Εκδόσεις Εγνατία, 1980

Ξένη Βιβλιογραφία

Bacon, ***Novum Organum***, Thomas Fowler (ed.). Oxford, 1889

Butler R. J., (ed.). ***Analytical Philosophy***, first series. Oxford: Blackwell, 1962

Comte Auguste. ***The Positive Philosophy of Auguste Comte***. (Μετάφραση: H. Martineau) London: Chiswick, 1913

Duhem Pierre. ***The Aim and Structure of Physical Theory***. Princeton, 1954. (1η έκδ. La théorie physique, son objet et sa structure. Paris, 1906, 2η έκδ. με την προσθήκη παραρτήματος, 1914, μετάφραση από τον P. P. Wiener).

Einstein Albert, ***Principles of Research.*** Στο Einstein, Ideas and Opinions. Bonanza Books, 1954

Feyerabend Paul, "***Realism and Instrumentalism: Comments on the Logic of Factual Support***". Στο The Critical Approach to Science and Philosophy, M. Bunge (ed.), N.Y., 1964

Hacking Ian., (ed.). Scientific Revolutions Oxford: Oxford University Press, 1987

Hume David, A Treatise of Human Nature [1739]. Selby-Bigge, L. A. & P. H. Nidditch, (eds.). Oxford: Oxford University Press, 1978, 2η έκδ.

Kuhn Thomas, "Objectivity, Value Judgment and Theory Choice". Στο Kuhn, 1977

Lakatos Imre, "History of Science and its Rational Reconstructions", 1970. Στο Hacking (ed.), Scientific Revolutions, 1981

Laudan Larry, "A Confutation of Convergent Realism." Στο Leplin (ed.), 1984, και Boyd, Gaspar & Trout (eds.), 1991

Mach Ernst, Popular Scientific Lectures. N.Y. 1885

Nagel Ernest, The Structure of Science. New York: Harcourt, Brace, 1961

Popper K., The Logic of Scientific Discovery. 1η έκδ. στην Αγγλική, London: Hutchinson, 1959, 2η εκδ.1972

Quine W. van Orman, *Two Dogmas of Empiricism*. Στο Quine, 1953/1961.

Russell Bertrand, *History of Western Philosophy*. London: G. Allen & Unwin LTD, 1975, 8η έκδ. (1η έκδ. 1946)

Toulmin Stephen, *The Philosophy of Science*. London: Hutchinson University Library, 1969 (1η εκδ. 1953)

ΤΟ ΧΡΟΝΙΚΟ ΤΗΣ ΣΚΕΨΗΣ

Ενώ όμως, για τον Ηράκλειτο ο Λόγος «είναι» λέγειν σκεπτόμενο και ποιητικό του Εν-Όλου, με τους σοφιστές ο Λόγος μετασχηματίζεται σε ρηματική ομιλία και ο στοχαστικός βίος γίνεται υπόθεση ρητορείας, τεχνική της επιχειρηματολογίας και διδασκαλία. Με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, εραστές της σοφίας και της γνώσης, ο Λόγος γίνεται φιλοσοφικός και μεταφυσικός. Ο Λόγος ως είναι εν τω γίγνεσθαι του Εν-Όλου, μεταβάλλεται σε απόπειρα καθυπόταξης της χρονικότητας του γίγνεσθαι στην ά-χρονη παρουσία του Είναι και της υπερβατικής ουσίας του. Με τους δύο μεγάλους δασκάλους της σκέψης, το Εν-Όλον διασπάται, το είναι διαχωρίζεται από το μη είναι, η ιδέα του φαινομένου γίνεται η κυρίαρχη όψη του, η αλήθεια οδηγείται προς την adaequatio intellectus et rei και ο ανθρώπινος λόγος μετασχηματίζεται σε κριτή της αλήθειας και της ουσίας των όντων και των πραγμάτων.